

Artykuły krytyczne

Критические статьи

Włodzimierz Zięba

Uniwersytet Rzeszowski

Filozofia w służbie polityki

Философия на службе политики

1. Metafilozoficzne prelidum

Richard Rorty w swej ostatniej książce, *Filozofia jako polityka kulturalna*, której polski przekład¹ ukazał się ponad dwa lata po jego śmierci, dokonuje kolejnych podsumowań i redeskrypcji swego głównego przedmiotu dociekań, tj. filozofii samej. Ścisłej rzecz biorąc, spogląda on na filozofię z podwójnego dystansu, tj. ujmuje ją z perspektywy meta-meta. Perspektywa ta ma dlań niebagatelne znaczenie, gdyż jak sam zaznacza, „(...) historyczna i metafilozoficzna samoświadomość to najlepsze zabezpieczenie przez jałową scholastyką”². I choć, co sam przyznaje, w tomie tym nie formułuje żadnych nowych myśli i argumentów, to jednak niektóre kwestie inaczej nazywa (dokonuje ich redeskrypcji), a tym samym wyostrza ich sens. Już w tym miejscu sformułować można, a nawet należy, metodologiczne pytanie, jak egzaminować metafilozofię Rorty’ego? Pomocny w tej kwestii okaże się Lakatos rozważający kryteria wyboru metametodologii. Mianowicie ową kwestię rozstrzygnął on internalistycznie, przyjmując, że kryteria wyboru metodologii są takie same jak kryteria wyboru programu badawczego. Owocność poznawczą metametodologii poznajemy po jej mocy eksplanacyjnej w aplikacji do historii nauki. *Per analogiam* płodność eksplanacyjną ustaleń metafilozoficznych mierzyć możemy poprzez ich zastosowanie do badań filozoficznych względnie historyczno-filozoficznych. W tym też sensie dyskutując z Rortym starał się będę z jak

¹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, ss. 312.

² *Ibidem*, s. 201.

największą życzliwością stosować proponowane przezeń standardy, niekiedy problematyzując je przy tym.

Celem, jaki stawia sobie Rorty w zbiorze tychże tekstów, jest pokazanie zalet pragmatyzmu, którego siła – słowami Jamesa mówiąc – sprowadza się do powodowania radykalnej przemiany kultury. Jego potencjał jest niczym „potencjał reformacji protestanckiej”³. Ten zamysł radykalnego przeobrażenia kultury dokonać ma się poprzez podjętą przez autora *Filozofii jako zwierciadła natury* próbę pokazania jak współczesne, nieco techniczne i specjalistyczne podejmowane przez filozofów kwestie, takie jak choćby relacja umysł – świat, dotyczą nadziei na zmianę kulturalną. Stopień społecznego zaangażowania filozofii u Rorty’ego jest tak istotny, iż formułuje on swoisty imperatyw dociekań filozoficznych: „Filozofowie powinni opowiadać się za jakąś stroną w tych dyskusjach, kierując się możliwością wpływu na bieg rozmowy. Powinni zadać sobie samym pytanie, czy wybór określonej strony wpłynie na stan nadziei społecznych, programów działania, przewidywań lepszej przyszłości. Jeśli nie wpłynie, to może nie warto się trudzić. Jeśli wpłynie, trzeba ustalić, na czym miałyby polegać różnica”⁴.

W tekście tym pozwolę sobie jednak sproblematyzować ową perspektywę, stawiając przewodnie pytanie o zasadność takiego ujęcia. Sądzę bowiem, że mnożenie kolejnych przedrostków „meta” w przypadku filozofii nic nie zmienia, gdyż filozofia ogarnia swym zakresem dociekań tak swoje problemy jak i problem siebie samej. Inaczej mówiąc, filozofia od samego swego początku była dla siebie jednym ze swych kluczowych problemów. Rorty wszelako usiłuje wyrwać filozofię z powyższego narcystycznego samozapatrzenia. Inaczej rzecz ujmując, zwalcza i zachęca do tego, by stawić opór próbom nadania filozofii rangi autonomicznej *quasi*-nauki, plasując ją w równorzędnym obszarze rozmaitych dziedzin kultury powiązanych rozlicznymi koneksjami. Najbardziej zaś stara się zdezonizować filozofię i pozbawić ją miana kulturowego strażnika, proponując jej przy tym posadę polityki kulturalnej. Notabene, powątpiewam czy jest to coś innego aniżeli kolejna próba sprowadzenia filozofii do rangi służebnicy, tym razem (kulturalnej) polityki. Polityczna użyteczność filozofii ma być najlepszym sprawdzianem zasadności filozofii we współczesnym świecie. Pragmatyzacja filozofii, w jego wydaniu, sprowadza się do żądania tego, by podejmowane przez filozofów tematy/problemy miały wpływający na politykę zmianotwórczy potencjał.

2. Polityczna użyteczność filozofii

Co wchodzi w zakres „kompetencji” tak przysposobionej filozofii do realiów współczesnego świata niezdołnego bodaj do przyznania czemukolwiek, a szcze-

³ *Ibidem*, s. 19.

⁴ *Ibidem*, s. 18.

gólnie filozofii, rangi dziedziny autotelicznej? Rorty pisze wprost: „im bardziej dąży [filozofia – W.Z.] do autonomii, na tym mniejszą zasługuje uwagę”⁵. Czym zatem trudnić ma się filozofia określana jako polityka kulturalna?

Rorty przekonuje, że wbrew temu, co większość filozofów głosi, filozofia nigdy nie usiłowała nawet ogarnąć świata *sub specie aeternitatis*, lecz za sprawą swoich przedstawicieli dokonywała interwencji w nieustannie trwającej debacie/rozmowie ludzkości dotyczącej jej przyszłości. Wkład filozofii w kulturę polega tym samym na kolejnych nowatorskich propozycjach wizji przyszłości dla ludzkości⁶. Polityka kulturalna realizuje się głównie w wymiarze lingwistycznym, obejmując swoim zakresem spory o użycie poszczególnych słów. Idzie w niej także o porzucanie dawnych praktyk lingwistycznych, co ma skutkować zwiększeniem poziomu tolerancji pewnych ludzi wobec innych ludzi, jak i rezygnację z całych dziedzin dyskursu (np. eliminacja pojęć typu „rasa”)⁷.

Ostatnia kwestia wiąże się z zastąpieniem ontologii polityką kulturalną. Oznacza to, że pewne obszary konwersacji ludzkości (np. religia, ale i nauka) nie są wolne od wyjściowego testu pragmatycznego, a mianowicie pytania o to, czy przysparzają i pomnażają ludziom szczęście, a nie czy przedmioty tych dyskursów (np. Bóg i dusza nieśmiertelna) istnieją. Polityka kulturalna powinna zastąpić ontologię. Kwestią polityki kulturalnej jest także potrzeba takiej powinności, względnie zachowania *status quo*⁸. Za Jamesem uważa Rorty, że wszelkie problemy, w tym kwestia istnienia, redukują się do pytania, co pomoże nam zbudować nowy, lepszy świat. Prawda zaś i uznanie czegoś za rzeczywiste, bądź też nie, wynika z praktyk społecznych, a nie na odwrót. Kwestie ontologiczne związane z istnieniem jakiś obiektów to, według tego ujęcia, kwestie zalet i wad mówienia o tych obiektach w porównaniu z alternatywnymi sposobami werbalizowania. np. gdy trapi nas przyszłość ludzkości zamiast mówić o Sądzie Ostatecznym, powiada Rorty, lepiej będzie mówić *via* Marks o świeckiej utopii społecznej⁹. Prymat polityki kulturalnej nad ontologią oznacza, że pytania dotyczące powinności mówienia w określony sposób, o określonych kwestiach/bytach (np. zombi, Bogu, rasie) nie są wtórne wobec pytań egzystencjalnych, lecz są to te same pytania, albowiem to, co istotne dla polityki kulturalnej, jest równie istotne dla kwestii ontologicznych i *vice versa*¹⁰. Zatem bycie przedmiotem jest pochodne wobec praktyki społecznej, a gdy ktoś (filozofowie) rozważa problem pozostawania w jakimś kontakcie z przedmiotami „poza umysłem”, zatem przedmiotami takimi, jakie są same w sobie niezależnie od tego, co o nich myślimy, powinniśmy dociekać jakim

⁵ *Ibidem*, s. 18.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 17.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 23.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 25.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 30.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 39.

ludzkim celom służy postrzeganie takich przedmiotów¹¹. Dopiero usankcjonowanie pewnego dyskursu (np. religijnego, prawnego) przez wypracowany w określonej wspólnotie społecznej konsens otwiera przestrzeń argumentacyjną, nie ma bowiem pozaludzkich trybunałów odniesienia, a próby odwoływania się do nich są utajoną polityką kulturalną i perswazją („waleniem pięścią w stół”)¹². Przy braku elementarnego choćby konsensu (wypracowane stanowisko ekspertów, święte pisma, słowa guru) wszelkie rozbieżności są wyrazem rozbieżnych interesów. Notabene, Rorty twierdzi, że nie ma nic trans-politycznego, wszelkie posunięcia w jakiegokolwiek grze intelektualnej stanowią ruchy na planszy polityki kulturalnej. Zgodnie z argumentem *tu quo que* zapytać należy jednak, czym wobec tego są same rozważania Rotry’ego? Przy tym podejściu także słowa Rorty’ego są elementami strategii, czy też posunięciami w grze zwanej polityką kulturalną.

Z tego zakłętego kręgu polityki kulturalnej nie ma wyjścia, gdyż nie ma możliwości transpolitycznego trybunału doświadczenia. Empiryzm swoją popularność zawdzięcza temu, że przyjmuje, iż możemy porzucić lokalne uprzedzenia/standardy za sprawą bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością. Niestety jest to niemożliwe, gdyż raporty doświadczeń werbalizujemy w języku jakiejś (lokalnej) wspólnoty, a także to sama wspólnota dysponuje kryteriami uwierzytelniającymi owe raporty. Zatem nie ma możliwości jakiegoś uniwersalnego układu odniesienia (jakikolwiek wariant transcendentalizmu), wszystko, co pozostaje to praktyka społeczna kwestionowana przez inną praktykę społeczną.

3. Autodestrukcyjna performatywna sprzeczność

Pozostaje jednak pytanie, czy jakiś filozof, powiedzmy za Rortym, Hegel, obwieszający owa niemożliwość, stwierdza niemożliwość transcendentalną, czy też jest głosem praktyki społecznej? Jeśli jego krytyka ma charakter transcendentalny, to nie do utrzymania jest teza, że „praktyka społeczna jest jedyną grą w mieście”, a jeśli jest głosem płynącym z wnętrza jakiejś praktyki społecznej, to negatywna teza egzystencjalna, o tym, że nie istnieje żaden transpolityczny (wychodzący poza jakąkolwiek praktykę społeczną) punkt odniesienia jest niczym nieuzasadniona. Zatem wikła się Rorty w paradoks performatywnej sprzeczności (autoreferencji). Nie można także *a priori* wykluczyć skromniejszej perspektywy łączącej w sobie lokalne uwikłanie z globalnymi aspiracjami, chociażby poprzez krytyczne zderzenie ze sobą lokalnych punktów widzenia, przy założeniu wszelako, że możliwe jest jakiegokolwiek, choćby minimalne, ich uwspółmiernienie. Poppera krytyka mitu schematu pojęciowego oraz Davidsona krytyka tzw. trzeciego dogmatu empiryzmu wynikającego z idei schematu pojęciowego pokazuje, że nie do

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 40 i n.

¹² Zob. *ibidem*, s. 31.

utrzymania jest stanowisko kwestionujące tę możliwość. Kwestionowanie jednakże określonej praktyki kulturalnej (tj. określonego sposobu mówienia) dozwolone jest jedynie wówczas, gdy mamy po temu istotne powody. W istocie sprowadzają się one do wyluszczenia przyczyn, według których dana kultura wyglądałaby lepiej, gdyby zaprzestać określonego sposobu mówienia o pewnych kwestiach, a sama intelektualna ciekawość nie jest wystarczającym powodem. „Aby podważyć obowiązującą praktykę kulturalną, trzeba wyjaśnić, jaką praktyką można by ją zastąpić i jak to zastąpienie będzie powiązane z otaczającymi je praktykami”¹³. Krótko, gdy idzie nam o ludzkie szczęście, to lepiej dyskutować o określonych kwestiach natury politycznej aniżeli egzystencjalnych dotyczących np. Boga. Jest to zatem kwestia utopijnej wizji globalnej wspólnoty cechującej się poszanowaniem praw człowieka, gwarantującej wszystkim swoim członkom równość szans, zwiększającej tym samym ludzkie nadzieje na szczęście¹⁴. Sami filozofowie, według Rorty’ego, i w tej kwestii mogą/mogliby sporo uczynić, gdyby porzucili platoński projekt poszukiwania „tego, co jest naprawdę”, trafnego ujęcia rzeczy a zajęli się praktykowaniem polityki kulturalnej, tj. sugerowaniem zmian w użyciu słów i wprowadzaniem w obieg słów nowych, przez co wnosiliby wkład w dojrzewanie ludzkości, pojmowane przezeń jako zwiększanie szczęścia, wolności i elastyczności. Co więcej, „Dojrzewanie naszych pojęć i rosnące bogactwo naszego repertuaru pojęciowego stanowi postęp kulturalny”¹⁵.

4. Zerwanie z metafizyką

Anymetafizyczny rys myśli Rorty’ego uwidacznia się także w tym, iż odrzuca on jakoby były jakieś pozaludzkie trybunały, układy odniesienia, jakieś „nie-my” ujawniane przez nauki (fizykę czy kognitywistykę) i wzorowaną na niej filozofię (samookreślającą się jako *quasi*-naukę), czy też religię, mające ostatecznie przynieść wiążący werdykt w sprawie rozmaitych społecznych dylematów, w tym także moralnych. Takie trybunały noszą odpowiednio imię Prawdy lub Boga¹⁶. Rorty zaleca porzucenie transludzkiego, ponadspołecznego układu odniesienia, z którym ludzie mieliby pozostawać w jakimś szczególnym kontakcie gwarantowanym możliwością rzekomo adekwatnego przedstawiania rzeczywistości (mit czy też opowieść o „prawdziwym świetle” stworzona przez Parmenidesa i Platona) na rzecz romantycznego projektu, nowej baśni, według której ludzie nieustannie dążą do przewyciężenia swojej przeszłości na rzecz nowej lepszej przyszłości¹⁷.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 47.

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 124.

¹⁵ *Ibidem*, s. 192.

¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 148.

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 184.

Rorty w swoim programie antyesencjalizmu całkowicie odrzuca ideę, jakoby filozofia była, względnie mogła kiedyś stać się czymś na wzór nauki, albo *quasi-nauką*, tak jak postrzegają ją atomiści, rozwiązującą przy współpracy, powiedzmy z kognitywistyką, jakieś problemy, np. dotyczące ludzkiego umysłu bez jakiegokolwiek związku z historią. Odwrotnie historycyści/holiści, do których Rorty sam siebie zalicza, nie utożsamiają mózgu z umysłem, odwołując się przy tym do analogii komputerowej z niezależnym od oprzyrządowania (*hardware*) oprogramowaniem (*software*). Uważają, że by zrozumieć umysł i język, trzeba odwołać się do ewolucji praktyk społecznych, w które jesteśmy aktualnie zaangażowani¹⁸. By takie zrozumienie osiągnąć, potrzebujemy pewnego rodzaju opartej na wyobraźni narracji pokazującej jak nasi przodkowie zmienili się w nas. W wyniku praktykowania takich narracji porównujących rozmaite historyczne stadia człowieczeństwa (formy bycia człowiekiem, czyli praktyki społeczne) poszerzeniu ulega nasza wyobraźnia. Dokonuje się zatem hermeneutyczne sprzężenie zwrotne (koło). Zrozumienie wymaga narracji, narracja oferuje większe zrozumienie. „Mając przekonującą opowieść o tym, jak staliśmy się tym, czym jesteśmy, i dlaczego używamy słów tak, jak ich używamy, mamy wszystko, czego nam potrzeba na drodze do samozrozumienia”¹⁹. Notabene stanowisko to jest zarazem druzgocącą krytyką filozofii analitycznej, gdyż odrzucając istnienie czegoś takiego jak: atomy pojęciowe, znaczenia czy przedstawienia idea analizy pojmowanej jako rozkład²⁰ traci sens, podobnie jak i *mind-body problem*. Filozofia zatem to nie *quasi-naukowe* przedsięwzięcie wspierane wynikami takich dyscyplin jak kongitywistyka czy psychologia ewolucyjna mające na celu dotarcie do pierwocin sensu (pełnej jasności), czy też ułożenie pewnej łamigłówki, lecz hermeneutyczne nieustanne reinterpretowanie i rekontekstualizowanie przeszłości (historycyzm)²¹. Rorty odrzuca aspiracje filozofii do rangi dyscypliny autotelicznej, tak jak ją pojmowali Grecy, przez co usiłuje wyznaczyć kanon w rozumieniu niegdysiejszej „królowej nauk”. Kategorycznie także sprzeciwia się idei unaukowania filozofii, czy też uprawiania filozofii na wzór nauki. Filozofia nieuchronnie uwikłana jest w praktyki społeczne swojej epoki i nie ma sposobu na to, by wznieść się ponad, nie dokonując ich osądu z jakiegoś transcendentalnego poziomu. Osąd jest możliwy, lecz jest to osąd określonej praktyki społecznej z perspektywy minionej lub wyobrażonej przyszłej, praktyki społecznej. Notabene stanowisko to Rorty przypisuje Heglowi i Brandomowi²².

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 268.

¹⁹ *Ibidem*, s. 274.

²⁰ Ta krytyka jest uzasadniona jedynie przy pojmowaniu analizy w atomistyczny sposób, przy koncepcji analizy sieciowej jest natomiast nie do utrzymania. Dwa modele analizy: atomistycznej i sieciowej oraz ich konsekwencje, w tym zarzut błędnego koła rozważa P. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 26–38.

²¹ Zob. R. Rorty, *op. cit.*, s. 275.

²² Zob. *ibidem*, s. 52.

5. Krytyka filozofii analitycznej

Krytyka filozofii analitycznej w dyskutowanej tu książce Rorty'ego jest wielopłaszczyznowa. Główne zarzuty pod jej adresem są następujące:

1) Rewolucyjny pomysł, który zrodził filozofię analityczną wraz z tak zwanym zwrotem lingwistycznym, że przy pomocy „metod lingwistycznych” wykorzystywanych w analizie da się wykryć i wykorzenić połacie nonsensu, jakie narosły tak w języku potocznym, jak i w wygenerowanym przez filozofów języku specjalistycznym, oraz obnażać iluzoryczność niektórych problemów filozoficznych z czasem sam zaczął wydawać się dziwaczny. Filozofowie tego obozu, obstawając wszelako przy samej etykietce „analityczna”, porzucili zamysł objaśniania czym jest analiza filozoficzna, a także przy pomocy jakich rygorystycznych kryteriów oceniać alternatywne sposoby uprawiania filozofii. Poprzestali na optowaniu za tym modelem, nie twierdząc przy tym, że dysponują jakimś specjalnym, uprzywilejowanym, specyficznym językowym narzędziem metodologicznym. W ten oto sposób porzucili ideę transcendowania sporu filozoficznego i oceniania modeli uprawiania filozofii z rzekomo ahistorycznego neutralnego, transcendentnego lub lingwistycznego gruntu. Wraz z porzuceniem tego zamysłu stali się jednym ze stanowisk w sporze filozoficznym, czy jak to nazywa Rorty, jednym z głosów w nieustającej konwersacji, w której alternatywne podejścia do filozofii nie wymagają objaśnienia, a są sugestiami odmiennego sposobu mówienia. Ten historycyzm filozoficzny nakazuje porzucić myśl o tym, że zachodzi jakaś szczególna relacja pomiędzy czymś takim jak język z jednej strony, a czymś innym jak filozofia z drugiej²³.

2) Filozofia nie jest nakierowana na wyszukiwanie nonsensu, gdyż nie ma czegoś takiego jak wolny od praktyk konwersacyjnych nonsens, wszystko bowiem ma sens, o ile się go wcześniej nada poprzez wprowadzenie do określonej gry językowej i uspojnienie z innymi jej elementami²⁴.

3) Zgodnie z Kuhnowskim opisem tzw. nauki normalnej, filozofia analityczna nigdy nie ukształtowała się w macierz dyscyplinarną pozwalającą rozwiązywać łamigłówek/problemy. Problemy uznawane za kanoniczne mają charakter lokalny i wysoce arbitralny, przez co i ocena innych filozofów, a w szczególności tzw. kontynentalnych (linii Hegel – Nietzsche – Heidegger), jak i podejmowanych przez nich problemów, obciążona jest ową arbitralnością²⁵.

4) Filozofom skupionym w tzw. obozie filozofii analitycznej nie udało się ustalić kanonicznej listy problemów transpokoleniowych podejmowanych przez wszystkich w nadziei osiągnięcia „całkowitej jasności”, czy też „dotarcia do

²³ Zob. *ibidem*, s. 258–265.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 197, 256 i n.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 196 i n.

prawdy”²⁶, zaś podejmowane przez nich kwestie mają coraz krótszy okres połowicznego rozpadu.

5) Rewolucyjny pomysł, który zrodził filozofię analityczną wraz z tak zwanym zwrotem lingwistycznym, że przy pomocy „metod lingwistycznych” wykorzystywanych w analizie da się wykryć i wykorzystać połacie nonsensu, jakie narosły tak w języku potocznym, jak i w wygenerowanym przez filozofów języku specjalistycznym, oraz obnażyć iluzoryczność niektórych problemów filozoficznych, z czasem sam zaczął wydawać się dziwaczny. Filozofowie tego obozu, obstawiając wszelako przy samej etykietce „analityczna”, porzucili zamysł objaśniania czym jest analiza filozoficzna, a także przy pomocy jakich rygorystycznych kryteriów oceniać alternatywne sposoby uprawiania filozofii. Poprzestali na optowaniu za tym modelem, nie twierdząc przy tym, że dysponują jakimś specjalnym, uprzywilejowanym, specyficznym językowym narzędziem metodologicznym. W ten oto sposób porzucili ideę transcendowania sporu filozoficznego i oceniania modeli uprawiania filozofii z rzekomo ahistorecznego neutralnego, transcendentnego lub lingwistycznego gruntu. Wraz z porzuceniem tego zamysłu filozofia analityczna osiągnęła status jednego ze stanowisk w sporze filozoficznym, czy jak to nazywa Rorty, jednego z głosów w nieustającej konwersacji, w której alternatywne podejścia do filozofii nie wymagają objaśnienia, a są sugestiami odmiennego sposobu mówienia. Ten historycyzm filozoficzny nakazuje porzucić myśl o tym, że zachodzi jakaś szczególna relacja pomiędzy czymś takim jak język z jednej strony, a czymś innym jak filozofia z drugiej²⁷.

6. W kierunku filozofii konwersacyjnej

Alternatywą dla filozofii analitycznej ma być hołubiona przez Rorty’ego filozofia konwersacyjna jako postulowana przez niego nowa nazwa tzw. filozofii kontynentalnej. Notabene jest to przykład zastosowania polityki kulturalnej. W ogóle ten wysoce sporny podział filozofii na analityczną i kontynentalną uważa za „zaściankowy”, gdyż sankcjonowany wyłącznie w oparciu o kryteria geograficzno-socjologiczne.

Rorty identyfikujący pragmatyzm z romantyzmem porzuca ideę uniwersalnego/obiektywnego układu odniesienia, idąc tym tropem odrzuca także ideę racji, czy też argumentu, który może być lepszy lub gorszy w sensie nie zdolności do przekonania określonego audytorium lecz obiektywnej ważności, czy choćby powszechnego obowiązywania²⁸. Wszystko, co istnieje, a zatem i obowiązuje, to posunięcia sankcjonowane przez jakąś praktykę społeczną. Filozofia, jak już

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 194.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 258–265.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 135 i n.

wcześniej pisałem, jest jedną z takich praktyk dyskursywnych uwikłanych w swój czas, co najwyżej skontrastowanych z minionymi praktykami dyskursywnymi i innymi proponowanymi obecnie alternatywnymi praktykami, zaś żaden szerszy kontekst nie istnieje i, jak twierdzi Rorty, powinniśmy porzucić pokusę jego ustanawiania. Dopiero wówczas uda się przezwyciężyć tradycję określaną przez Heideggera „onto-teo-logią”²⁹. Dlaczego jednak powinniśmy porzucić taką pokusę i czym uzasadnić powinność jej porzucenia? Daremne są jednak próby poszukiwania odpowiedzi na te pytania w książce/książkach Rorty’ego, poza lakoniczną obietnicą, że wraz ze zmianą sposobu mówienia/problematyizowania dokona się postęp filozoficzny wynikający z porzucenia nieporęcznego już dziś podejścia reprezentacjonistycznego oraz zapoczątkowanej przez Greków metafizycznej idei podwajania świata za sprawą dystynkcji pozór-rzeczywistość, jak i ogółu tych wszystkich „złych” pytań esencjalnych np. o istotę bytu, człowieka i zastąpienie ich sensownym pytaniem „czy ktoś ma jakieś nowe pomysły w kwestii tego, co my ludzie, możemy ze sobą zrobić”³⁰.

Jako naiwne i pozbawione sensu (beprzedmiotowe) uważa także pytania o istnienie prawdy. Jego niepotoczny sens sprowadza się do pytania „czy uważasz, że jest jakiś naturalny kres badania, sposób, w jaki rzeczy rzeczywiście istnieją, i że zrozumienie, czym jest ten sposób, powie nam, co zrobić ze sobą?”³¹. Rorty odrzuca przekonanie, że takowy kres badania istnieje, gdyż badanie to nic innego jak rozwiązywanie problemów i trudno sobie wyobrazić sensowne rozwiązanie problemu jak ludzie powinni żyć, czy też co powinniśmy ze sobą zrobić, gdyż dawne problemy obumierają, rodząc nowe, i tak bez ustanku. Rozwiązanie minionych dylematów dokonuje się kosztem generowania nowych³².

Zadaniem filozofii, rozumianej jako polityka kulturalna, jest sugerowanie zmian w użyciu słów oraz propagowanie i wprowadzanie w obieg nowych słów (innowacje lingwistyczne) w nadziei przełamania impasu konwersacyjnego i uczynienia konwersacji bardziej owocną. Zachęca zatem Rorty do tego, by porzucić model filozofii jako dążenia do trafnego ujmowania rzeczy, a w jego miejsce proponuje model filozofii kultywującej poszerzanie repertuaru opisów siebie przez jednostki i kulturę. Tak skrojona filozofia nie dąży do uchwycenia tego, jakie jest coś naprawdę, lecz ma pomagać nam w dojrzewaniu, tj. zwiększaniu szczęścia, wolności i elastyczności. W taki oto sposób dokonuje się postęp kulturalny utożsamiony z dojrzewaniem naszych pojęć i pęczniejącymi zasobami naszego repertuaru pojęciowego³³. Przykładem takiej interwencji na polu zmian pojęciowych jest propozycja Rorty’ego, by zrezygnować z terminu filozofia „kon-

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 54.

³⁰ *Ibidem*, s. 149, 205 i n.

³¹ *Ibidem*, s. 145.

³² Zob. *ibidem*, s. 146.

³³ Zob. *ibidem*, s. 192.

tymentalna”, a filozofię analityczną skonfrontować z filozofią konwersacyjną³⁴. Celem tej zmiany jest odwrócenie uwagi skłóconych ze sobą obozów filozoficznych od charakteryzujących je różnic problemowych mających naturę li tylko geograficzną oraz socjologiczną i skierowanie jej na kwestię: czy jest coś, w sprawie czego filozofowie mogą ustalić prawdę. „Ustalić prawdę” w tym przypadku oznacza osiągnąć konsens co do implikacji z przyjętych przesłanek, a to jest możliwe, gdy panuje konsens co do celu badania w danej kwestii/obszarze oraz wiadomo, co trzeba uczynić z określonym problemem, aby go rozwiązać. Taki konsens osiągnąć jest w przypadku zdrowego rozsądku jak i kultur eksperckich. Propozycja ta zmierza do tego, by wykazać, że filozofia analityczna nigdy takiego konsensu nie wypracowała, a wszelka zgoda w jej przypadku miała charakter lokalny i bardzo nietrwały. To zaś z kolei prowadzi do tego, by porzucić slogan „ustalmy prawdę” na rzecz innego „spróbujmy czegoś innego”. Zatem miejsce dla filozofii jest tam, gdzie nie wystarcza konsens zdrowego rozsądku oraz kultur eksperckich³⁵. Rorty perswaduje, że filozofowie nie uprawiają jakiegokolwiek dyscypliny filozoficznej, takiej jak semantyka czy epistemologia, dążąc przy tym do ustalenia stanu rzeczy, wiedzy czy znaczenia, lecz wyrażają zniecierpliwienie pewnym ukształtowanym sposobem myślenia (używania słów), a w zamian próbują ugruntować nowy słownik, stosując przy tym zabieg używania starych słów w nowy sposób³⁶. O takie interwencje nie należy pytać „co one ustalają?”, lecz czy i co da mówienie w taki sposób. *Eo ipso* pytanie to należy skierować pod adresem książki Rorty’ego. Pytać trzeba także, co to jest konwersacja ludzkości? Dlaczego pierwszoplanowymi interlokutorami tej rozmowy są poezja, literatura i polityka, ale nie na przykład religia i nauka?

Dystynkcja filozofia analityczna – filozofia konwersacyjna podkreśla zróżnicowanie wynikające z przyjęcia odmiennych rozstrzygnięć metafizycznych. Notabene rozważania metafizyczne są, dla Rorty’ego, również istotne i pierwszorzędne tak jak podejmowanie określonych problemów. Według niego wartość dzieła filozofa nie polega na jego związku czy dotarciu do jakiejś głębokiej pokładów rzeczywistości, lecz jest kwestią relacji z pracami innych myślicieli, a wartość filozofii jako takiej także nie jest kwestią relacji do podmiotu, lecz do całościowej konwersacji, jaką ludzkość prowadzi ze sobą. Toteż historia filozofii pozostawać musi w ścisłych związkach z historią literatury i polityki³⁷. Wyraźnie preferowana przez Rorty’ego filozofia konwersacyjna dokonuje postępu nie poprzez rozwiązywanie problemów (model analityków), lecz poprzez eliminowanie starych problemów i zastępowanie ich nowymi. Przypisywany przez Rorty’ego Hegłowi, w którym upatruje fundatora linii myślicieli tworzących model filozofii

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 193.

³⁵ Zob. *ibidem*, s. 194.

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 195.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 200.

konwersacyjnej (Hegel-Nietzsche-Heidegger-Derrida), historycyzm oraz relacjonizm (holizm) utrzymuje, że rozmywanie starych dystynkcji jest najlepszym sposobem na to, by „przyszłość była ulepszoną przeszłością”, zaś każda rzecz, w tym i filozofia sama, jak i słowo, jest tym, czym jest na mocy relacji w jakich pozostaje ze wszystkimi innymi³⁸. Holizm jest także prostą drogą do zwrotu konwersacyjnego w filozofii oraz przybliżenia jej do humanistyki, a zarazem zerwania więzów z nauką. Ranga i rola filozofii polega na tym, że w sytuacjach, gdy nauka, sztuka i polityka tkwią z impasach wynikających z nadmiernego przywiązania do starego repertuaru słów, filozofia dokonuje innowacji pojęciowych. Zmiana kulturowa zatem wymaga pomocy filozofii³⁹. Jednakże tu Rorty pozostaje ambiwalentny, bo z jednej strony jego Kuhnowska interpretacja filozofii, ale i Kuhnowski opis mechanizmów rozwoju i zmiany naukowej podpowiada/nakazuje mu przyjąć kluczową rolę, w istocie, filozoficznych sporów w okresie rewolucji, jak i poprzedzającym ją etapie kryzysu, z drugiej jednak strony nie dostrzega w filozofii takiego zmianotwórczego potencjału. Świadczy o tym lansowana przezeń teza głosząca, że filozofia jest gatunkiem przejściowym⁴⁰.

7. Przejście od religii i filozofii do literatury

W eseju, o wymownym tytule, *Filozofia jako gatunek przejściowy* Rorty wprowadza ideę zbawiennej prawdy by w oparciu o nią naszkicować przemiany w kulturze Zachodu jakie dokonały się od czasów renesansu. Zbawienna prawda, to konglomerat przekonań kończących raz na zawsze proces dociekań nad kwestią, co zrobić z sobą. Osiągnięcie tej idei możliwe jest wyłącznie poprzez religię i filozofię. Realizuje ona potrzebę ulokowania wszystkiego w jedynym naturalnym i niepowtarzalnym kontekście, takim, który decydować będzie o ostatecznym kształcie naszego życia, gdyż jedynie on ujawnić może ostateczny sens i naturę naszego życia w jego – by tak powiedzieć – rzeczywistym wymiarze wykluczającym jakąkolwiek możliwość pozoru⁴¹. Zatem, w ujęciu Rorty’ego, zachodni intelektualiści poszukiwali zbawiennej prawdy najpierw za pomocą Boga (religia), następnie za sprawą filozofii, zaś obecnie oczekują tego od literatury. Przejście od religii i filozofii jest zarazem przejściem od monistycznej idei jednej jedynej prawdy do pluralistycznej idei „zapoznania możliwie jak największej różnorodności ludzi”⁴². Literatura i generowana przez nią kultura literacka poprzez dzieła (książki, budowle, malowidła i pieśni) podsuwa zbawienie wyłącznie poprzez ludzkie

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 198.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 197.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 153.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 146.

⁴² *Ibidem*, s. 147.

artefakty, z których każdy oferuje alternatywne modele ludzkiego bycia⁴³. Obcowanie z literaturą i oferowaną przez nią nieskończoną mnogością sposobów bycia człowiekiem staje się także antidotum na metafizyczną pokusę ucieczki przed czasem i przypadkiem i poszukiwaniem zbawienia/spelnienia w Bogu czy też w Byciu⁴⁴. Przejęcie przez literaturę zadań filozofii polega także na tym, że w odróżnieniu od teorii naukowych, nie sposób określić czemu mają służyć utwory literackie głównie za sprawą tego, że to one „nieustannie redefiniują nasze cele”, to poprzez literaturę ludzie osiągają autonomię i autentyczność⁴⁵.

Literatura także sprzyja budowaniu klimatu tolerancji najlepiej realizowanemu w krajach o ustrojach demokratycznych, o tyle też jest użyteczna politycznie. Teza ta, jak zaznacza sam Rorty, nie jest wynikiem rozumowania lub intuicji, tj. nie opiera się na argumentacji, lecz jest prognozą odnosząca się do przyszłości.

8. Raczej miękka krytyka stanowiska Rorty'ego

O wyborze przyszłego kierunku, którym podążać będzie kultura, zdaniem Rorty'ego, nie decyduje rozstrzygający argument, lecz „racje serca”⁴⁶. Co więcej, uważa, że takiego rozstrzygającego argumentu nigdy nie będzie. Zastanawiające jest jednak użycie w tym kontekście dużego kwantyfikatora. Nie można wszak wykluczyć, że kiedyś uda się zbudować taki np. diachroniczny (uhistoryczniony) transcendentálny porządek dyskursu, w którym możliwe będzie uwspółmiernienie konkurujących ze sobą lokalnych strategii. Mówienie przez Rorty'ego o tym, że nie ma przekonującego argumentu, jest wszak argumentacją, zatem nie da się konsekwentnie argumentować przeciwko zasadności argumentacji. Podważenie argumentacji musi dokonać się wyłącznie na drodze argumentacji, zatem miast ją obalić, paradoksalnie musi ją jeszcze bardziej, dialektycznie, wzmocnić.

Odrzucenie religii, filozofii (metafizyki), ale i nauki opiera się na niemal wyłącznie stosowanej przez Rorty'ego przesłance o charakterze pragmatycznym. Nauka, chociaż w przeszłości diametralnie zmieniała nasz sposób widzenia siebie – choćby za sprawą Galileusza i Darwina, ułatwiając przyjęcie materializmu – przez co ułatwiła przejście od kultury religijnej do świeckiej, zwykle filozoficznej, o tyle współcześnie nie nadaje się już do „celów zbawczych i politycznych”. Zatem nauka nie ma w sobie już potencjału do rangi gwaranta zbawiennej prawdy, a jej status dostarcza wyłącznie wzorca dla racjonalnej współpracy, tolerancji i gotowości do współpracy. Podobnie nieco wcześniej, za sprawą oświeceniowych myślicieli, religia chrześcijańska utraciła walor niezawodnego sposobu osiągnięcia

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 150.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 153.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 162–164.

⁴⁶ Zob. *ibidem*, s. 208.

zbawiennej prawdy, a wszystko, co dała ludzkości, to trudny do przecenienia, budujący wzorzec miłosierdzia i altruizmu. Innymi słowy, Ewangelie przestały być receptami na wieczną szczęśliwość, a stały się rozsądnymi poradnikami w kwestiach moralnych⁴⁷.

Rorty dyskredytuje jakiegokolwiek możliwości pozajęzykowego dostępu do świata, a konsekwencją czego jest społeczne uwikłanie wszelkiego możliwego dyskursu w rozmaite praktyki społeczne. W taki sposób odrzuca rolę doświadczenia z racji jego językowego uwikłania, raporty dotyczące doświadczenia, czy też zdające sprawę z prywatnych danych zmysłowych dokonywane są w publicznym języku, świat nie dokonuje wyboru spośród konkurujących opisów „tego samego” stanu rzeczy. Mimo to nie chce on przystać na lingwistyczny idealizm, zaś bronią przed tym zarzutem ma być rozróżnienie na porządek racji i porządek przyczyn. Ten ostatni ma wiązać nas ze światem. Widmo idealizmu zostaje odrzucone. Czy jednak zostaje? Dystynkcja pojęciowa jest wszak dystynkcją językową, zatem rozróżnienie, aby było zasadne, musi być ugruntowane w jakiejś innej niż wyłączenie lingwistyczna perspektywa, np. translingwistycznym doświadczeniu, lecz to Rorty odrzuca. Zatem albo jest jakiś pozajęzykowy dostęp do tego, co znajduje się poza językiem (świata), i wówczas dystynkcja racje/przyczyny ma swoje ugruntowanie i kategoria „przyczyny” ma swoje ontologiczne podłoże, albo takiej perspektywy myślowej nie ma, lecz wówczas dyskutowana powyżej dystynkcja nie ma żadnych racji. Zważywszy na to, że Rorty odrzuca porządek ontologiczny, to powątpiewać należy w zasadność dystynkcji racje/przyczyny, gdyż te drugie muszą mieć ontologiczny charakter. Inną sprawą jest natomiast to, że ustalenie zależności przyczynowych jest kwestią teorii, a zatem ma w pewnej mierze lingwistyczny charakter.

Rorty, spłaszczając niejako obszar dyskursu filozoficznego, sukcesywnie eliminując z niego kolejne problemy filozoficzne, a nawet całe dziedziny, dziedziny nie jest przy tym konsekwentny. Przykładowo rozważając kwestię religii i nauki jako sposobów osiągnięcia zbawiennej prawdy, pisze, że „Galileusz i Darwin przepędzili różne rodzaje widm (...)”, a także „(...) moja argumentacja na rzecz kultury literackiej opiera się więc na tezie, że przepędzenie widm (...)”⁴⁸. Zastanawiająca jest użyta powyżej kategoria „widma”, albowiem pojęcie widma użyte zostało dla skonstrastowania z czymś rzeczywistym, co samo już widmem nie jest i żadnych kolejnych widm nie generuje. W ten sposób porzucona platońska dystynkcja tego, co rzeczywiste, i tego, co jedynie pozorne (widmo), zostaje restytuowana. Antymetafizyczny Rorty zatem staje się metafizykiem, albo inaczej, przy pomocy metafizycznych dychotomii stara się wykorzenić z kultury Zachodu metafizykę.

Niestety zarzut niekonsekwencji nie stanowi dlań jakiegось istotnej bariery mentalnej. Rozważając między innymi sformułowany przez Johna Searlea argument

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 165.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 164.

skierowany przeciwko pragmatyście, że miesza epistemologię z ontologią, czy argument przeciwko teiście, że termin „Bóg” w dowodzie kosmologicznym to nic innego jak wynik naszej niewiedzy, proponuje, by przyjrzeć się reakcji tych osób na owe „rzekomo nokautujące argumenty”. Otóż twierdzi on, że nie zrobią na żadnym z nich jakiegokolwiek wrażenia, tj. nawet jeśli uznają, że argumenty są nieobalalne, to równocześnie z zadowoleniem stwierdzą, że nie budzą one przekonania. Nie porzuca się często używanych i nierzadko popularnych słów/zdań tylko dlatego, że ich użytkownicy zostali zapędzeni „w dialektyczny kozi róg”⁴⁹. Tym samym Rorty pokazuje znaną już od czasów dyskusji z Popperem kwestię, że obalenie, refutacja nie pociąga za sobą odrzucenia. Obalenie jest procesem logicznym, odrzucenie zaś psychologicznym. Toteż wykazanie niespójności czy nawet niezgodności z faktami nie pociąga za sobą jeszcze porzucenia takiej sfalsyfikowanej koncepcji czy też teorii. Uczeni, rzecznicy jakiejś ideologii czy zwolennicy określonej koncepcji filozoficznej nie porzucają jej jeszcze z powodu jakiś niedomagań natury logicznej. Na gest porzucenia decydują się dopiero w obliczu bardziej atrakcyjnych propozycji. Stan ten Kuhn metaforycznie obrazował powiedzeniem „lepszy dom z dziurawym dachem, niż dom bez dachu”, a Lakatos mówiąc „lepsza łódź ze złamanym wiosłem, niż łódź bez wiosła”. *Eo ipso*, powiada Rorty, nie mówiąc tego wprost, żaden obalający argument wymierzony przeciwko pragmatyzmowi (temu, co głoszę), nie sprawi, iż porzucę pragmatyzm (to, co głoszę). Lansowany przez Rorty’ego związek pragmatyzmu z romantyzmem w kwestii prymatu wyobraźni przed rozumem i argumentacją wspiera tę tezę, ale jednocześnie uderza w fundamentalną dla całej tradycji filozoficznej wartość argumentu opartego na rozumie. W ten to sposób Rorty dołącza do grona irracjonalistów i wątpliwe staje się to, czy swoją propozycją filozoficzną racjonalizuje rzeczywistość kulturową, w tym filozofię, czy też potęguje jeszcze i tak rozdęty dwudziestowieczny irracjonalizm⁵⁰. Staje się tak dlatego, że nawet na polu kontrowersji filozoficznych wyklucza on możliwość konkluzywnej kontrargumentacji. Inaczej mówiąc, daremne są próby dyskusowania z wizjonerami. Zatem, idąc za propozycją Rorty’ego, należy zrezygnować z kontrargumentacji. W obliczu tego wyłania się natomiast pytanie czy i pod jakim kątem można dyskutować propozycje metafizyczne Rorty’ego.

Przyjmując, że filozofia szanuje i docenia rangę argumentu, zaś jej *telos* stanowi regulatywna idea prawdy w jej klasycznym sensie, o tyle też Rorty ze swoim rewizjonizmem filozofem nie jest. Jeśli jednak Rorty filozofem nie jest, to jak go czytać i jak czytać to, co napisał. Wittgensteinowska kategoria drabiny niewiele tu

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 209.

⁵⁰ Kluczowe pojęcia użyte w tym sądzie pochodzą z koncepcji filozofii A.L. Zachariasza, dla którego filozofia jest racjonalizacją rzeczywistości. Przejawia się to w uznaniu porządku racjonalnej argumentacji za konstytutywną dla myślenia filozoficznego. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UMCS, Lublin 1994, s. 32–35.

wnosi, bo czy cele Rorty'ego są aż tak ekskluzywne, by dopełniać aż tyle niekonsekwencji filozoficznych? Ponadto drabiny także muszą podlegać jakiejś możliwej waloryzacji. Mogą być poręczne, lekkie, zgrabne. O tyle też można pytać o rozważania Rorty'ego, który chce, aby były one przyczółkiem do nadejścia nowego i wyrwania się z metafizycznej fazy zachodniej kultury (drabiną). Kim zatem jest, jaki jest status jego rozważań?

Biorąc pod uwagę podkreślaną przezeń rolę imaginacji w procesie zmiany kulturowej oraz cel, jaki sobie stawia w swojej aktywności prognostycznej, tj. stworzenie nowego typu kultury literackiej nakierowanej na zbudowanie nowego, elastycznego człowieka nakierowanego na pomnażanie swojego szczęścia, to Rorty jawi się jako prorok dążący do nowości. W związku z tym wyłania się pytanie kolejne, czy prognozy można rozważać pod kątem ich walorów, mankamentów, obietnic, jakie niosą ze sobą, a także konsekwencji. Z pewnością tak, zatem można również rozważać ich właściwości, a jeśli tak, to i argumentować. Odrzucenie argumentacji jest zatem przedwczesne. Prognozy czy proroctwa zawierają jakąś wizję przyszłości. Te wizje także można egzaminować, dyskutując ich zasadność, w kontekście pytania czy (już) chcemy je realizować, co nam da ich realizacja, co na tym stracimy, kim będziemy, kiedy je osiągniemy, itd. Cele zatem mogą i muszą być dyskutowane dwojako. Z jednej strony jako wartości motywujące do zmiany kulturowej, z drugiej zaś strony jako stany pożądane wymagające akceptowanych środków. O tyle też dyskutowane mogą być i narzędzia. Niezgoda na nie wynikać może nie tylko dlatego, że są nieskuteczne, lecz z pewnych innych względów nieakceptowane, np. zbyt kosztowne, jednostronne, itd.

Reasumując, fundamentalna wątpliwość dotyczy tego, czy proponowane przez Rorty'ego cele wymagają proponowanych przezeń środków (spłaszczający do jednego wymiaru kulturę niekonsekwentny pragmatyzm). Niemniej jednak słowa uznania należą się temu wybitnemu propagatorowi modelu człowieka pogodzonego z czasem i przypadkiem za żarliwy trud przepisania dziejów filozofii na swoją pragmatyczno-konwersacyjną modłę oraz odwagę, niepopularnego obecnie, myślenia utopijnego.

[znaków 40 044]

Предметом статьи является критический анализ предложенной Рорти идеи культурной политики, которая должна заменить онтологию. Аргументация автора нацелена на аналитическую философию и предложенную модель конверсационной философии (неологизм для континентальной философии). Он делает краткий обзор истории от религии через философию до литературы, указывая на способы достижения т. н. спасительной истины. Автор критикует намерение Рорти все прагматизировать, обвиняя его в автодеструктивном перформативном противоречии.

ключевые слова: культурная политика, метафизика, аналитическая философия, разговорная философия, аргумент, спасительная истина, перформативное противоречие

The subject of the paper is a critical analysis of Rorty's idea of cultural politics, which has to substitute ontology. The author presents argumentation measured to analytical philosophy and suggested model of conversational philosophy (neologism for continental philosophy). He brings closer sketch of history from religion, through philosophy for literature appearing manner achievement so called beneficial truth. The author criticizes Rorty's intention to pragmatism all in the world, rebuking him autodestructive performative contradiction.

keywords: cultural politics, metaphysics, analytical philosophy, conversational philosophy, argument, redemptive truth, performative contradiction