

# Włodzimierz Lorenc

---

## Rorty'ego filozoficzny czy poetycki projekt nowej filozofii

---

Sztuka i Filozofia 10, 131-151

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## RORTY'EGO FILOZOFICZNY CZY POETYCKI PROJEKT NOWEJ FILOZOFII

### PROJEKT NOWEJ FILOZOFII

Najbardziej zwięzłe ujęcie tego, czym według Rorty'ego powinna być filozofia, dałoby się zawrzeć w haśle: powinna być czymś użytecznym. Dążenie do użyteczności przeciwstawia Rorty chęci posiadania racji. Zmierza do postmodernistycznej formy życia intelektualnego, które przyczynia się do takiegoż sposobu społecznego bytowania, stanowiącego postać społecznej harmonii. Kultura ta obywa się już bez metafizycznych fundamentów. Początkowo pisze on, że jedynym rodzajem przełomu, jakiego potrzebujemy, jest przełom moralny, nie wymagający ugruntowania na jakimś fundamentalnym rozróżnieniu metafizycznym lub metodologicznym<sup>1</sup>. W późniejszym okresie twórczości Rorty'ego ta nowa praktyka moralna rozszerza się na nową praktykę kulturową.

Współczesnej filozofii Rorty zarzuca abstrahowanie od spraw polityki (odnosi się to szczególnie do Heideggera). Badacze jego poglądów zauważają, iż przybiera on pozę jedyne go współczesnego politycznego filozofa<sup>2</sup>. Współczesne demokratyczne społeczeństwo zawiera, według niego, niewykorzystane dotąd możliwości dalszego doskonalenia. Dlatego przeciwstawia się on próbom podsumowywania Zachodu jako zakończonego projektu. Twierdzi nawet, że takie dystansowanie się wobec Zachodu daje się potraktować jako jeszcze jedna „gra władzy”<sup>3</sup>.

Nie powinniśmy więc abstrahować od naszej kulturowej wspólnoty. Chodzi jedynie o inne ukierunkowanie naszych działań. W szczególności powinniśmy lepiej, niż dotąd, dopasować filozoficzny dyskurs do naszych potrzeb. Rorty opowiada się przeciwko emfatycznemu stylowi najnowszej francuskiej filozofii, będącemu próbą położenia kresu filozoficznej tradycji; zabieg taki — nawet gdyby był wykonalny — odcinałby nas bowiem od europejskiej kultury. Zada-

---

<sup>1</sup> Por. R. Rorty: *A Reply to Dreyfus and Taylor*. „The Review of Metaphysics”, Vol. XXXIV, No. 1, September 1980, s. 46.

<sup>2</sup> Por. A. Curtorfello: „*Young Hegelian*” *Richard Rorty and the „Foucauldian Left”*. „*Metaphilosophy*”, Vol. 24, January/April 1993, s. 138.

<sup>3</sup> R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge University Press 1991, s. 70.

niem intelektualisty powinno być, co prawda, przekraczanie granic i wypracowywanie pojęć nie będących częścią dotąd istniejących gier językowych, nie należących do określonych instytucji, ale nie powinien on nigdy zapominać o swej przynależności do określonej epoki i konkretnego społeczeństwa. Zgodnie z tym, czytamy u Rorty'ego, dla zwolenników Dewey' a „nie jest wymagana »radykalna krytyka«, lecz zwracanie uwagi na szczegóły”<sup>4</sup>. Próby osiągnięcia „filozoficznej głębi” odwracają nas zaś od konkretnych zagrożeń naszych czasów. Drogą odczarowania świata, pisze Rorty, jest trzymanie się konkretnego.

Naszym ogólnym celem ma być obrona liberalizmu. Mówiąc konkretnie, Rorty opowiada się za jak najszerszym komunikowaniem, harmonią i solidarnością społeczną<sup>5</sup>. Zamierza sprzyjać zwiększaniu szczęścia lub też ograniczaniu cierpienia<sup>6</sup>. Uważa, że ludzka solidarność i ludzka wolność mogą zastąpić obiektywną prawdę w jej roli punktu odniesienia dla ludzkich dążeń. Celem hermeneutyki (tym mianem określa swój program w *Philosophy and the Mirror of Nature*) ma być edukacja i autokreacja człowieka. Dzięki zwiększaniu naszej wyobraźni i stopniowemu dodawaniu coraz to nowych poglądów i perspektyw, nasze życie duchowe stawać się będzie coraz to bardziej interesujące, a nasza wolność bardziej rozległa. Zagadnienie wolności może być nawet uznane za klucz do poglądów Rorty'ego. Niektórzy badacze sądzą, iż jego celem jest maksymalizowanie indywidualnej wolności wyboru<sup>7</sup>.

Istotne jest, iż od filozofii nie należy oczekiwać wybawienia i trapiących nas problemów. Zadaniem intelektualisty nie jest sytuowanie się w awangardzie ruchów społecznych, które chciałyby odchodzić od dotychczasowych reguł, praktyk i instytucji. Rorty świadomie odrzuca rewolucyjną retorykę emancypacji, gdyż opowiada się za retoryką reformistyczną, czyli dyskursem rosnącej tolerancji i zmniejszającego się cierpienia. Filozofię uznaje jedynie za „głos w konwersacji ludzkości”.

Wbrew początkowym opiniom<sup>8</sup>, program ten nie jest dążeniem do zerwania z filozofią. Polemizując z tymi podejrzeniami, Rorty twierdzi, że pragmatyści nie zajmują się wykrywaniem fałszu niektórych odpowiedzi na tradycyjne pytania. Odrzucenie poszukiwania pierwszych podstaw, czyli odrzucenie dążeń do budowania metafizyki i epistemologii, pociąga za sobą jedynie likwidację eks-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>5</sup> Por. R. Rorty: *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*. Przeł. K. Kaniowska i A.M. Kaniowski. „Colloquia Communia”, nr 4 – 5/1986, s. 156.

<sup>6</sup> Por. R. Rorty: *Essays...*, op. cit., s. 72.

<sup>7</sup> Por. J.M. Hook: *Caves, Canons and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education*. „Metaphilosophy”, Vol. 2, January/April 1993, s. 170.

<sup>8</sup> Por. R. Schwartz: *Philosophy and the Mirror of Nature. Richard Rorty*. „The Journal of Philosophy”, Vol. LXXX, No. 1, January 1983, s. 51.

pertów, specjalizujących się w zagadnieniach, które dotąd zaliczano do filozoficznych. Mówiąc inaczej, zadania filozofii rozprywiają się, zajmuje się ona problemami kultury. Amerykański filozof opowiada się przeciwko wyznaczaniu ostrych granic pomiędzy filozofią a sztuką, religią i nauką. Przestaje odąd istnieć odgraniczony obszar filozofii, jak też wyzbywamy się pragnień stworzenia metanarracji, nawet jeśli miałyby to być metanarracja emancypacji. Rorty nawiązuje tu do słów Dewey'a o „sensie codziennych drobiazgów”<sup>9</sup>. Kultura liberalizmu likwiduje wszelkie ślady boskości. Nie ma w niej miejsca dla nieludzkich sił, wobec których człowiek miałby być odpowiedzialny. Poza sobą nie znajdujemy bowiem żadnego zewnętrznego punktu odniesienia, zaś nasz ludzki byt jest skończony i przypadkowy.

Filozofia w rozumieniu Rorty'ego ma przede wszystkim wymiar terapeutyczny, a nie konstrukcyjny. Nowe życie intelektualne, za którym się on opowiada, kierowałoby się na całość kultury, na całe spektrum ludzkiej aktywności w celu rozwiązywania powstających tam konkretnych problemów. Wolność byłaby dla tego życia zarówno celem myślenia, jak i celem działań, do których owo myślenie się przyczynia. Chodziłoby w nim o pogłębianie naszego „zmysłu wspólnoty”, o służenie komunikacji. Przez wolność Rorty rozumie zaś rozpoznanie przypadkowości słownika, za pomocą którego formułujemy swe nadzieje. Wolność polega zatem na uświadomieniu, iż zależymy od samych siebie, na pozbyciu się „potrzeb metafizycznych”.

Intencją Rorty'ego jest zmiana istniejących pojęć. Uważa, że dotychczasowe terminy, jak też i same problemy, należy zastąpić przez inne. Granice dialogu nie wykraczają bowiem poza krąg naszego kultury. Rozmowa stanowi zaś dla niego wartość samą przez się i nie posiada, zauważa Jacques Bouveresse, żadnej granicy czy celu<sup>10</sup>. Krytyka dotychczasowego świata intelektualnego w żadnym razie nie jest jednak jego negacją. Rorty podkreśla nawet, iż jedyną rzeczą, jaka może zastąpić świat intelektualny, jest inny świat intelektualny.

Interesujący jest problem nowatorstwa proponowanego życia intelektualnego, zarówno jako idei, jak i jej realizacji w dziele Rorty'ego. Powiedzieliśmy już, iż talent intelektualny służyć ma zadaniu nowego opisu. Za miarę postępu intelektualnego uważa Rorty obalenie obiekcji wobec ponownego opisu poszczególnych rzeczy. Następuje ono w związku z zastosowaniem nowej metaforyki. Nadal pozostaje tu aktualne hasło umiłowania mądrości. O filozoficzności przedsięwzięcia Rorty'ego świadczyć też może fakt, iż począwszy od *Philosophy...* wyraża on zamiar kontynuacji zachodniej *rozmowy*. Nie da się określić swoisto-

<sup>9</sup> Por. R. Rorty: *Habermas* ..., op. cit., s. 156.

<sup>10</sup> Por. J. Bouveresse: *Racjonalność i cynizm*. Przel. M. Kowalska. „Literatura na Świecie”, nr 8 – 9/1988, s. 384.

ści treściowej filozofii, choć trzeba respektować jej tradycję. Opowiada się o zatem wyraźnie za nawiązaniem do twórczości wielu ważnych filozofów naszej epoki — w *Objectivity, Realism and Truth* mówi, na przykład, o zamiarze posłużenia się słownikiem Dewey'a, Heideggera, Davidsona i Derridy<sup>11</sup>, co wskazuje na chęć korzystania ze środków ofiarowywanych przez istniejące już koncepcje<sup>12</sup>. Metafizycznych pojęć używa on jako drogowskazu. Robert Schwartz w swej recenzji z *Philosophy...* nie widzi, jak Rorty mógłby uprawomocnić swoje stanowisko bez odwoływania się do dotychczasowego rozumienia filozofii<sup>13</sup>, zaś Marek Kwiek dostrzega akceptację przez Rorty'ego klasycznego modelu intelektualisty<sup>14</sup>. Inni autorzy głoszą z kolei, iż z tradycją filozoficzną łączy Rorty'ego jedynie fakt, że filozofowie przeszłości stają się przedmiotem jego żywych fantazji<sup>15</sup>.

Nie chcąc zbyt wcześnie zabierać głosu w powyższym sporze, chciałbym jedynie zwrócić uwagę, za Jayem M. van Hookiem, iż Rorty rozumiejąc filozofię jako ujmowanie wzajemnego wiązania się rzeczy, w znacznym stopniu przywołuje dawne rozumienie filozofii<sup>16</sup>. Wyzbywa się on jedynie pragnienia zdobycia prawdy ostatecznej i wiedzy o fundamentach, na których wiedza miałaby się opierać.

Trudność sprecyzowania związków proponowanego rozumienia filozofii z jej dotychczasowym ujęciem w znacznym stopniu wynika u Rorty'ego z dość niefrasobliwego posługiwania się określeniem „filozofia”. Zasadę tolerancji w stosunku do różnych form dyskursu odnosi on jakby i do samej filozofii<sup>17</sup>. Nie precyzując w żaden sposób tego, do czego filozofia jest powołana i uprawniona, uważa się on jednak za filozofa i, co więcej, chce zmienić kierunek jej rozwoju. Czasem pisze o sobie jako o metafizykoznawcy, czasem zaś jako o stronniku niepublicznej wersji filozofii. Nie boi się tego, iż filozofia może dobiec do swego końca. Pisze o wielu możliwych sposobach jej uprawiania, a zarazem nie dostrzega potrzeby odgraniczenia filozofii i niefilozofii. Nieprzypadkowo zatem

<sup>11</sup> Por. R. Rorty: *Objectivity, Realism and Truth. Philosophical papers*. Vol. 1. Cambridge University Press 1991, s. 188.

<sup>12</sup> Pisze o tym Lech Witkowski w: *Homo idiosyncraticus. Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii*. W: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce. Poznańskie studia z filozofii nauki*. Zeszyt 13, Warszawa-Poznań 1993, s. 230.

<sup>13</sup> Por. R. Schwartz: *Philosophy...*, op. cit., s. 64.

<sup>14</sup> Por. M. Kwiek: *On Some Richard Rorty's Evolution*. „Ruch Filozoficzny”, nr 2, t. L, 1993, s. 196.

<sup>15</sup> Por. U. Tietz: *Von der Metaphysikkritik zur Literaturkritik — der gemässigte Kontextualismus Richard Rortys*. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 7/1991, s. 774.

<sup>16</sup> Por. J.M. Hook: *Cavers...*, op. cit., s. 173.

<sup>17</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 772.

mówi się o wielu brakach jego koncepcji<sup>18</sup>, zwłaszcza wtedy, gdy odwołujemy się do jej tradycyjnych wzorców.

Słuszny wydaje mi się zatem sąd, iż „do filozofii Richarda Rorty'ego można starać się dojść z wielu różnych stron, albowiem celowo zatarciu ulegają w niej liczne tradycyjne dystynkcje i rozróżnienia, zamazaniu tradycyjne filozoficzne przykazania. Albowiem myśli on o kulturze jako o całości, nie wierząc w istnienie jakiegoś sposobu zajmowania się ideami »filozoficznymi«, który byłby *wissenschaftlich*...”<sup>19</sup>. Jego filozofia przypomina eksperymentowanie polegające na sprawdzaniu rezultatów zastosowania poszczególnych „słowników ostatecznych”. Nie mogąc uniknąć pojęć i schematów zastanej filozofii, unika on zdecydowanego wyboru pomiędzy konkurencyjnymi propozycjami. Taka eksperymentująca refleksja ma nam pomagać w rozwiązywaniu problemów praktycznych, zaś jej wartość sprowadza Rorty do wartości pragmatycznej, tj. — jak można sądzić — do właściwego odniesienia do kwestii, które są naszymi rzeczywistymi problemami. Chodzi tu o możliwość podjęcia dyskursu z innymi tradycjami, innymi sposobami myślenia i innymi kulturami.

Ta reorientacja filozofii nie jest w żaden sposób sprecyzowana od strony teoretycznej. W niektórych wypowiedziach Rorty sprowadza nową filozofię do roli pobudzania konwersacji ludzkości. Nie posiada ona w każdym razie ani określonego przedmiotu, ani określonej metody, czy swoistego sposobu argumentacji. Rorty pisze natomiast o swej refleksji jako przykładzie „słabej myśli”, nie dostarczającej ostatecznych rozwiązań, ani nowego ugruntowania, lecz jedynie „sugerującej pewne interesujące możliwości”<sup>20</sup>. Chce rozgrywać jedne wypowiedzi przeciwko drugim i w ten sposób rozwijać praktykę argumentacji, która nie wymaga już oparcia o jakieś podstawy. Czytamy w jego książce, że miejsce filozoficznej metanarracji zajęłyby „poszczególne historyczne narracje (...). One wyjaśniłyby, kto aktualnie sprawuje władzę, dla jakich celów, a następnie (...) sugerowałyby, jak niektórzy inni ludzie mogliby sprawować ją dla innych celów. (...) Możemy więc podjąć poważnie sugestię Dewey'a, że drogą do odczarowania świata jest pozostanie wiernym konkretowi”<sup>21</sup>.

Eksperymentalizm Dewey'a uważa Rorty za autentyczną filozofię. Jest to filozofia dopuszczająca współlistnienie wielu dyskursów, nie dających się podporządkować bardziej ogólnemu ujęciu. Przekonujemy się o tym w *Contingen-*

<sup>18</sup> Por. A.I. Goldman: *Philosophy and the Mirror of Nature. By Richard Rorty*. „The Philosophical Review”, XC, No. 3, July 1981, s. 428.

<sup>19</sup> M. Kwiek: *Richard Rorty jako filozof rekontekstualizacji*. W: *Inspiracje postmodernistyczne...*, op. cit., s. 255.

<sup>20</sup> R. Rorty: *Essays...*, op. cit., s. 6.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 175.

cy, *Irony and Solidarity*, gdzie stara się on oddać sprawiedliwość zarówno tym filozofom, u których dominuje pragnienie samokreacji i prywatnej autonomii (tzn. Heideggerowi, Foucaultowi i Derridzie), oraz tym, u których przeważa pragnienie zwiększenia sprawiedliwości i pogłębienia ludzkiej wspólnoty (tzn. Dewey'owi i Habermasowi). Rorty stara się zapewnić równą wagę obu tym perspektywom. Dąży do zużytkowania ich dla różnych celów. Twierdzi, że stanowiska te stają się opozycyjne tylko wtedy, gdy próbujemy je zjednoczyć w jednym, bardziej ogólnym stanowisku filozoficznym.

Słuszna wydaje się w tym kontekście uwaga Alvina J. Goldmana, iż Rorty sprowadza filozofa do roli poinformowanego dyletanta, sokratycznego pośrednika pomiędzy różnymi dyskursami<sup>22</sup>. W podobnym duchu piszą zresztą i inni autorzy. Zadaniem filozofa jest tu bowiem pełnić funkcje pomocnicze. Zadaniem tego pośrednictwa jest eksponowanie tego, co najlepsze w poszczególnym paradygmacie<sup>23</sup>. Przełamując granice określonych interpretacji, filozof wznosi dyskurs na wyższy poziom, zajmując przy tym pozycję mniej niż one zaangażowaną i w tym sensie jego działalność może sprzyjać powstaniu jakiejś nowej perspektywy.

Na tym kończy się jednak jego rola. Rorty zakłada, że taka konwersacja edukuje nas nawet wtedy, gdy nie prowadzi do rezultatów teoretycznych. Ma więc rację Kai Nielsen mówiąc, że Rorty cofa nas do nietechnicznego pojmowania filozofii, w którym filozofia przestaje być określoną dyscypliną, lecz sprowadza się jedynie do rozumiejącego widzenia rzeczy, do nadawania sensu naszemu życiu<sup>24</sup>. Filozofia winna zajmować się całą różnorodnością zagadnień w sposób, który „relatywnie wyrafinowany intelektualista wystarczająco zorientowany w danym przedmiocie jest w stanie zrealizować”<sup>25</sup>. Odpowiednio do tego, Rorty pisze o filozofii pozostającej w służbie polityki jako o technice takiego splatania naszego słownika, który prowadzi do możliwości przyswojenia sobie nowych przekonań<sup>26</sup>.

Mam w związku z tym wątpliwości, czy pojęcie „nowego kanonu”, jakim posługuje się Rorty dla oznaczania swej propozycji, jest adekwatne. Kanon powinien bowiem mieć charakter ogólny, tymczasem Rorty nie chce odnowić uniwersalistycznych roszczeń filozofii. Pisząc o tym kanonie zaznacza on, co prawda, iż wyróżnikiem wielkiego filozofa staje się teraz „świadomość nowych

<sup>22</sup> Por. A.I. Goldman: *Philosophy...*, op. cit., s. 428.

<sup>23</sup> Por. R. Schwartz: *Philosophy...*, op. cit., s. 428.

<sup>24</sup> Por. K. Nielsen: *Can there be Progress in Philosophy?* „Metaphilosophy”, Vol. 18, January 1987, s. 27.

<sup>25</sup> S.E. Rosenbaum: *Rortian Rationality*. „Metaphilosophy”, Vol. 17. April/July 1986, s. 99.

<sup>26</sup> Por. R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press 1989, s. 196.

możliwości społecznych, religijnych i instytucjonalnych”<sup>27</sup>. Kanon sprowadza się więc do użyteczności mierzonej *post factum*. Pisząc swe teksty, filozof ma swobodę w stosowaniu środków i form wyrazu, lub raczej jego aktywność jest ograniczona tylko w sposób negatywny, tzn. zabrania mu się kierowania ideami i dążeniami dawnej filozofii.

Intencje te trafnie, jak mi się wydaje, wyraża Lech Witkowski, gdy pisze, że według Rorty'ego „można radykalnie krytykować tradycję, jaka zdominowała kulturę filozoficzną (i w tym sensie być przeciw filozofii), a jednocześnie głosić dobrze znane hasło »umiłowania mądrości«, lokując tę ostatnią (...) poza tym wszystkim w tradycji humanistycznej, co zgłasza roszczenia (bez minimum dystansu ironicznego) do wykładania prawd ogólnych... Jeśli jest to swoista »postfilozofia«, to w sensie wydobycia na wierzch nurtu peryferyjnego kultury filozoficznej, przeciwstawnego dominującej trosce o esencjalizm spojrzenia, systematyczność i uniwersalność rozstrzygnięć, gdyż kultura ta do takich roszczeń się nie sprowadza. Chodzi tu zatem o filozofię na nowo zakotwiczoną w kulturze, ale przy świadomym wykorzystaniu środków w niej już obecnych... Co innego ma się stać dyscypliną wiodącą dla racjonalności »postnowoczesnej?«. Nie wyprowadza to — czytamy dalej — „spoza humanistyki ani wyłącznie spoza filozofii... Nie tworzy też tej propozycji jako antyhumanistyki czy sprzeciwu wobec filozofii rozumianej jako »umiłowanie mądrości«. Do głosu bowiem mają dojść pokłady »mądrości«, jakie w humanistyce już zaistniały, choć znalazły się na marginesie...”<sup>28</sup>.

Zgadając się z tym odczytaniem, chciałbym się głębiej zastanowić nad stosunkiem filozofii Rorty'ego do jej własnego przedmiotu, nad problemem nowatorstwa tego ujęcia. Dokonywana przez Rorty'ego pożegnania z tradycyjnymi formami dyskursu filozofii, moim zdaniem, nie może być przedwczesne. Jeśli zatem Rorty chce nam pomóc, dzięki swej edukującej filozofii, w stawaniu się nowymi istotami ludzkimi, i jeśli chce wytworzyć nowy zespół problemów, które z różnych względów stały się ważne, to wypadaloby się zastanowić, czy dysponuje on środkami dla realizacji swych zamierzeń. Mówiąc najkrócej, wszelkiemu nowatorstwu grozi ograniczenie do samych tylko postulatów. Zanim jednak zastanowię się nad statusem poglądów Rorty'ego, chciałbym przytoczyć wstępne opinie i oceny formułowane w związku z jego koncepcją filozofii.

Wspomniałem już, iż pierwsi recenzenci *Philosophy*... zaznaczali niejasność zawartego w tej książce rozumienia filozofii i nie uważali jego ujęcia za satysfakcjonujące. Nie byli też przekonani, czy jest on w stanie doprowadzić do radykalnej reorientacji filozofii. Nie budzi natomiast wątpliwości fakt, że Rorty

<sup>27</sup> R. Rorty: *Habermas*..., op. cit., s. 155.

<sup>28</sup> L. Witkowski: *Homo idiosyncraticus*..., op. cit., s. 230 – 231.



pozostaje wierny filozofowaniu. Stefan Morawski, odsuwając takie podejrzenia, pyta, „czy (Rorty — W.L.) nie draży zagadnień, które godzi się uważać za fundamentalne, gdyż dotyczą lepszego życia ludzkiego przeciw gorszemu, albo zgoła przerażającemu, tzn. milczącemu w obliczu okrucieństw i przemocy?”<sup>29</sup>.

Jedynie wyjątkowo podważany jest filozoficzny charakter jego koncepcji. Cytowany już Udo Tietz uważa, na przykład, że Rorty wypracowuje warunki dla kapitulacji filozofii przed poezją i w tym sensie żegna się z filozofią, zaś filozoficzność jego prac sprowadza się jedynie do faktu przywoływania tradycji<sup>30</sup>. Dominującym ujęciem jest jednak przekonanie, zgodnie z którym filozofia Rorty’ego daje się potraktować jako terapeutyczna konwersacja, odwołująca się do paradygmatu edukacyjnego<sup>31</sup>. Zmiana paradygmatu nie przeczy więc ciągłości filozoficznej tradycji. Korekta polega zaś przede wszystkim na odcięciu się od funkcji, jaką pełniła zawsze religia. Rorty byłby więc bardziej związany z tradycją, niż sam to sugeruje. Liczy się on przecież z wieloma zasadami, na których filozofia się dotąd opierała. Jest filozofem, wskazuje Stefan Morawski, choć nie interesuje się tym, co to dokładnie oznacza<sup>32</sup>. Deklaracja pożegnania filozofii jako uniwersalnej w sensie ogólnoludzkim nie znajduje odzwierciedlenia w dokonaniach amerykańskiego filozofa.

Dotykam w tym miejscu zagadnienia żywo dyskutowanego. Otóż, nawiązując pozytywnie do ironicznego nurtu filozofii, sam Rorty pozostaje związany raczej z nurtem, który określa jako liberalny. Bardziej broni on przecież solidarności, aniżeli samokreacji<sup>33</sup>. Nie tworzy, na przykład, jakiejś całkowicie nowej siatki pojęć, argumentuje za pomocą powszechnie przyjętych środków, traktuje serio wiele zagadnień istniejących już w filozofii, szuka środków wyrazu czyniących jego myśl ogólnie dostępną. Jego filozoficzne samowiedza rozmija się z jego praktyką badawczą.

Dodatkową komplikacją dla określania jego związku z filozoficzną tradycją jest fakt, że poglądy Rorty’ego ewaluowały w kierunku rozszerzania granic filozofii. W *Philosophy...* mogło się jeszcze wydawać, że zakres filozofii ogranicza się do jej fundamentalistycznego pojmowania<sup>34</sup>. Walczył on wtedy przede wszy-

<sup>29</sup> S. Morawski: *W mrokach postmodernizmu. Rozmyślenia rekolekcyjne*. W: T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa 1994, s. 29.

<sup>30</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 774.

<sup>31</sup> Por. A. Szahaj: *Richard Rorty czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.): *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Warszawa 1992, s. 174.

<sup>32</sup> Por. S. Morawski: *A Letter to Professor Richard Rorty*. „Ruch Filozoficzny”, nr 2, t. L, 1993, s. 202.

<sup>33</sup> Kwestię tę rozważa M. Kwiek w *On Some...*, op. cit., s. 198.

<sup>34</sup> Por. E. Rosenbaum: *Rortian...*, op. cit., s. 99.

stkim przeciwko upodobnieniu filozofii do nauki ścisłej. Później zaś Rorty zaprobował „prywatne” filozofowanie Nietzschego i Derridy. Fascynacje tym ostatnim sposobem myślenia ujawniają się w jego dziele coraz to wyraźniej. Wszystkie te względy przemawiają za tym, by powstrzymać się przed przedwczesnymi opiniami na temat jego filozofii.

## STATUS POGLĄDÓW RORTY'EGO

Rorty odrzuca metafizyczną ideę obiektywnej prawdy, będącej odzwierciedleniem natury. Odbóstwienie świata polega, między innymi, na przyjęciu, że prawda stanowi własność zdań, te zaś są uzależnione od słowników, dzięki którym są one formułowane. Z kolei słowniki tworzone są przez ludzi. Metafizyczna jest idea natury świata, podobnie jak równie metafizyczne jest przyjęcie istnienia mojej własnej natury. Nie ma zatem tajemnic, które filozofia miałaby ujawnić, nie istnieje jeden poprawny opis.

Poważne potraktowanie powyższych idei pociąga za sobą, co zauważył sam Rorty, wyzbycie się sugestii, iż jego własne słowa korespondują z tym, jak się rzeczy naprawdę mają. Inaczej mówiąc, z góry zostaje wykluczona uniwersalność naszego porozumienia — fakt istnienia różnorodnych słowników jest przecież bezsporny. Powstaje zatem pytanie, co mamy robić w sytuacji, w której nie jesteśmy w stanie uprawomocnić swych przekonań wobec wszystkich ludzi, lecz tylko w stosunku do tych, których przekonania w wystarczający sposób pokrywają się z naszymi. Otóż wyzbycie się nadziei na osiągnięcie jednej prawdy, a także i woli jej zdobycia, różniące ironistę od metafizyka, nie jest czymś, co obezwładniałoby pracę intelektualną. Ironista wiedząc, że jego wątpliwości w stosunku do ostatecznego słownika nigdy nie zostaną odsunięte poprzez odwołanie do czegoś go przewyższającego, próbuje porównywać ze sobą różne języki (ale nie drogą odwoływania się do „obiektywnego” świata). Kłopot polega jednak na tym, lojalnie informuje nas Rorty, że argumenty przeciwko danemu słownikowi nie mogą być wyłożone w samym tym słowniku. Nigdy nie daje się bowiem pokazać, iż dany słownik (rzeczywiście funkcjonujący, a nie wymyślny) dekonstruuje sam siebie, albo że jest niespójny na gruncie swych własnych kryteriów. Dlatego też wszelka argumentacja zawsze pozostaje czymś nie do końca przekonującym.

Rorty w pełni godzi się na ten stan rzeczy. Pisze na przykład, że nie istnieje niekołowa, neutralna droga, na której można obronić podstawowe idee etyczne. (Mówiąc konkretnie, nie istnieje, według niego, poprawna argumentacja potwierdzająca, iż okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jaką możemy robić, podobnie jak nie istnieją obiektywne podstawy dla poparcia pragnienia unikania bólu i okru-

cieństwa). Co więcej, nie ma nawet potrzeby takiej argumentacji. Dlatego właśnie Rorty pisze, że nie zamierza oferować argumentów przeciwko słownikowi, który stara się zastąpić. Szukanie lepszego słownika w ogóle nie odbywa się na drodze argumentacji. Wszelkie ugruntowywanie solidarności ludzkiej musiałyby się bowiem przerodzić w jakąś nową metafizykę. Rorty powołuje się w tym miejscu na Dewey'a, który przeczył temu, by nowe idee lub praktyki mogły być potwierdzone przez uprzednio istniejące kryteria. Głosi w związku tym, iż w proponowanej przez niego perspektywie nie istnieje nic takiego, jak naturalny porządek uzasadnień naszych przekonań i pragnień. Spoiwem społecznym nie musi być nic, co by wykraczało poza fakty historyczne. Te sugerują zaś, że ochrona zapewniana przez instytucje burżuazyjnego społeczeństwa umożliwia ludziom zdobycie szczęścia. Istnienie powszechnej podatności na cierpienie jest więc jedyną więzią społeczną, jakiej nam potrzeba.

Przesłanką tego ujęcia jest przekonanie, iż metafizyczno-epistemologiczny sposób uprawomocnienia naszych przekonań i tak nie spełnia już swej dawnej funkcji. Wszelkie standardy są zresztą czymś wtórnym, stanowią rezultat określonych praktyk — konkretnie tych, które okazały się zwycięskie. Rorty proponuje w związku z tym transcendowanie samej potrzeby standardów. Istnieją bowiem tylko dwie możliwości: standardy są czymś absolutnym — co przyjmowano w perspektywie metafizycznej, lub też są czymś historycznie uwarunkowanym — a wtedy pozbawione są mocy przekraczania praktyk, z których wyrastają. Najlepszym sposobem decydowania, czemu dawać wiarę, jest więc jedynie uwzględnienie jak największej ilości sugestii i argumentów. Słuszne wydaje mi się przekonanie Udo Tietza, iż perspektywicznym celem Rorty'ego jest usunięcie z filozofii samego apelu o argumentację<sup>35</sup>. Jego idee przybierają w tym miejscu postać radykalną, przypominając nietscheańskie odcięcie się od panującej dotąd wykładni rozumu.

Zanim jednak spróbuję odpowiedzieć, czy rzeczywiście Rorty postępuje zgodnie z własnymi sugestiami, chciałbym się na chwilę zatrzymać przy kwestii, czym stałaby się filozofia w proponowanym przezeń ujęciu, jaki byłby jej status i funkcja.

Odpowiedź, jakiej Rorty udziela na to pytanie w *Contingency...*, sytuuje działalność filozofa jako pomocniczą w stosunku do twórczości poety. Proponuje on, by widzieć ironistycznych teoretyków jako krytyków literackich. Pisze: „pragnę bronić ironizmu oraz zwyczajną traktowania krytyki literackiej jako głównej dyscypliny intelektualnej...”<sup>36</sup>. Wbrew Habermasowi, Rorty nie sądzi, by

<sup>35</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 776.

<sup>36</sup> R. Rorty: *Prywatna ironia i nadzieja liberalów*. Przeł. E. Nowotka. „Twórczość”, nr 12/1992, s. 67.

dziś zadanie filozofii sprowadzało się do dostarczania społecznego spoiwa i by ponadto do roli tej najlepiej nadawały się oświeceniowe dysputy na temat racjonalności. Dla ironistów teoria staje się przede wszystkim środkiem do prywatnego doskonalenia się, a nie do tworzenia ludzkiej solidarności. Nie trzeba też sięgać zbyt daleko i, jak Foucault, wskazywać na alternatywne praktyki społeczne. W pełni bowiem wystarczają sugestie odnośnie tego, jak minimalizować istniejące napięcia. Ironista z konieczności zatem teoretyzuje, ale jego celem jest uwolnienie się od samego impulsu popychającego nas ku teoretyzowaniu. Stara się on zrozumieć, skąd impuls ów się bierze i dlaczego dotąd teoretyzowano tak dużo. Teoria tworzona przez ironistę jest więc drabiną, którą się odrzuca po tym, jak zrozumie się te kwestie. Ironista nie tworzy teorii samego ironizmu i nie potrzebuje tego robić. Nie dostarcza ona metody, ani programu tego, co racjonalne<sup>37</sup>.

Jeszcze raz zaznaczam, iż powyższe słowa odnoszą się do programu Rorty'ego. Cięży on wyraźnie ku ironizmowi w filozofii i w tym sensie jego poglądy przedstawiają się radykalnie. Droga ku ironizmowi wiedzie jednak poprzez teoretyzowanie i z tego względu Rorty pozostaje związany z dotychczasowymi normami działalności teoretycznej. Używa określonej argumentacji, odwołującej się do aktualnej sytuacji społecznej. Wydaje mu się, iż kultura idealnego liberalizmu zadowolalaby się swym potwierdzeniem wynikającym z porównania z innymi modelami organizacji społecznej. Mówi on o dobrym dostosowaniu proponowanego przez siebie słownika do zmian zachodzących w społeczeństwie. Język ten lepiej przystaje do instytucji liberalnej demokracji, niż jego alternatywy. Wspomina o wielu, zaznaczanych już przeze mnie, powodach zgody na ironiczny etnocentryzm, solidarny z zachodnim liberalizmem, o zaufaniu, jakie możemy żywić do tej formy organizacji społecznej w związku z tym, iż podlega ona korzystnym przemianom.

W sformułowaniach Rorty'ego mowa jest o argumentach, podawane są powody przystawania i dostosowania. Użyte są tradycyjne formy uprawomocnienia. Bada się racje, oraz porównuje słownik z tym, do czego jest stosowany. Nie sposób zatem nie spytać, czy argumentacja ta dysponuje mocą przekonywania i kogo właściwie jest w stanie przekonać? W pytaniu tym zawarty jest pewien paradoks, ale jak zauważa Stefan Morawski, Rorty argumentuje, dlaczego jego argumenty na korzyść niemożności istnienia uniwersalnych kryteriów poznawczych i aksjologicznych, powinny być czymś wiążącym wszystkich myślicieli<sup>38</sup>.

Zanim odpowiem na wspomniane pytanie, chciałbym zauważyć, iż poglądy Rorty'ego można odczytywać w trojaki sposób.

<sup>37</sup> Por. R. Rorty: *Contingency...*, op. cit., s. 98.

<sup>38</sup> Por. S. Morawski: *A Letter...*, op. cit., s. 202.

Zgodnie z pierwszą interpretacją, jego filozofia jest krytyką. Idzie tu oczywiście o krytykę statusu odziedziczonych przez nas idei i pojęć, o to, by nie traktować ich jako czegoś więcej, niż zwyczajowego użycia pewnego repertuaru terminów<sup>39</sup>. Przesłanką krytyki jest zaś postawa ironiczna, umożliwiająca „wznoszenie się powyżej”, które nie jest podporządkowane woli ponownego calościania i nie prowadzi do działań bezpośrednio praktycznych. Ironista jest w stanie wyobrazić sobie alternatywne słowniki ostateczne, utrzymuje postawę „otwartych uszu” na wzmianki dotyczące rewizji słownika, jakim się posługuje.

Rorty przyjmuje zatem, że zawsze możemy zwiększyć zakres sfery „my” poprzez uwzględnienie innych ludzi i innych kultur i potraktowanie ich jako członków tej samej badawczej wspólnoty, co nasza. Przekonania sugerowane przez te kultury mogą być sprawdzone dzięki próbie splecenia ich z naszymi własnymi. Krytyka nie odwołuje się tu do postawy transcendentnej. Nie jest też dziedziną nauki, gdyż nie ugruntowuje swych racji. Jak zauważa Udo Tietz, Rorty wznosi ją na poziom twórczej działalności<sup>40</sup>.

Druga interpretacja ujmuje dokonania amerykańskiego filozofa jako postać terapii. Za Putnamem można go potraktować jako *doktora współczesnej duszy*. Mówiąc o ironicznej interpretacji filozofii, sam Rorty pozostaje poważny i jego kpiny z tradycyjnej filozofii nie są rodzajem intelektualnej zabawy. Wręcz przeciwnie, zgodnie z tradycją podtrzymuje on wagę wysiłku intelektualnego dla spraw życia i świadomie włącza się w rozwiązywanie żywotnych problemów naszych czasów. Koniec tradycyjnej filozofii ma, z jego punktu widzenia, terapeutyczny wpływ na całość kultury, pozbawia nas szeregu złudzeń i ułatwia odnalezienie się w świecie, który nie tylko filozofii tej nie potrzebuje, lecz nawet widzi w niej przeszkodę dla właściwego radzenia sobie z naszymi problemami praktycznymi.

W trzecim odczytaniu idei Rorty’ego filozofia ta jest przede wszystkim metafizologią. Pośród polskich autorów widzi w ten sposób jego twórczość Stefan Morawski<sup>41</sup>. Uważa on, że Rorty’ego cechuje metafizologiczne nastawienie na ujawnianie różnego rodzaju pułapek filozofii. Z punktu widzenia Udo Tietza cały jego dyskurs okazuje się posożytniczy<sup>42</sup>, tzn. ma jako tło filozofię systematyczną, zaś sam nie dąży do afirmatywności. Rorty dzieli zatem filozofię na dwie zasadniczo odmienne i niesprowadzalne do siebie części, z których jedna jest nadbudowana nad drugą. W sposób charakterystyczny dla metafizologii interesuje się on przede wszystkim samym filozofowaniem, jego przesłankami, prąwomocnością i ograniczeniami.

<sup>39</sup> Por. R. Rorty: *Contingency...*, op. cit., s. 22.

<sup>40</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 774.

<sup>41</sup> Por. S. Morawski: *A Letter...*, op. cit., s. 202.

<sup>42</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 773.

## FILOZOFIA JAKO NIE-TEORIA

Rozumienie filozofii przez Rorty'ego, jak to starałem się pokazać, łączy się z licznymi trudnościami. Często wytyka się autorowi *Philosophy...* wewnętrzne sprzeczności. Jego historyzm traktuje się jako postać ahistorycznej prawdy<sup>43</sup>. Zmiany, jakie wprowadził do rozumienia filozofii, czytamy w jednym z opracowań, sprowadzają się do zmiany słownika. Sugerując zrzeczenie się porównywania wiedzy i rzeczywistości, Rorty sugeruje jednocześnie, iż jego słowa rozpoznają rzeczywistość lepiej niż słowa, które krytykuje<sup>44</sup>. Sprzeciwiając się dążeniu do stworzenia ogólnie obowiązującej wiedzy, podtrzymuje on jednak pragnienie rozumienia wszystkiego w ogólny sposób<sup>45</sup>. Co więcej, można podejrzewać, za Putnamem, iż zdecydowana negacja istnienia boskiego punktu widzenia w filozofii świadczy o stałym odwoływaniu się do tej perspektywy. Uprawia on zatem fundamentalną refleksję atakującą wszelkie fundamenty, zaprzecza esencjalizmowi szukając zarazem tego, co istotne<sup>46</sup>.

Zgodnie z dość powszechną opinią, poglądy Rorty'ego nie są spójne. Określając to, co daje się poprawnie powiedzieć, wychodzi on poza aktualne kryteria i w sposób projektujący wypowiada się na temat perspektywy nie dającej się uprawomocnić za pomocą aktualnych kryteriów. Nie szuka on wyjścia z performatywnej sprzeczności samopotwierdzającej się krytyki rozumu<sup>47</sup>. Chce bowiem znieść dotychczasową filozofię jej własnymi środkami, co powoduje, że nie może być ani konsekwentny, ani radykalny. Tą drogą bowiem nie można opuścić filozofii. Gdy zarzuca on tradycyjnej myśli autorytarność, to jednocześnie sam musi się odwoływać do jakiegoś autorytetu. Ponadto pozostaje on związany z ideą filozofii jako teorii<sup>48</sup>.

Jedynym wyjściem z trudności jest przypisanie niezobowiązującego statusu własnym rozważaniom. Rorty mówi, iż jego strategia uniknięcia paradoksu samoodniesienia jest odejściem od epistemologii i metafizyki do polityki. Zamierza zrezygnować z dążenia do wiedzy i poprzestawać na sugerowaniu tego, czego powinniśmy próbować. Opowiada się za wielością sposobów filozofowania, odwołując się do istnienia w nas niesprowadzalnych do siebie, a równie ważnych potrzeb. Niewspółmierność naszych zainteresowań ma znajdować odzwier-

<sup>43</sup> Por. T.R. Machan: *Some Reflections on Richard Rorty's Philosophy*. „Metaphilosophy”, Vol. 24, January/April 1993, s. 131.

<sup>44</sup> Por. J.W., s. 124 i S.E. Rosenbaum: *Rortian...*, op. cit., s. 94.

<sup>45</sup> Por. T.R. Machan: *Some...*, op. cit., s. 132.

<sup>46</sup> Por. S. Morawski: *A Letter...*, op. cit., s. 202.

<sup>47</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 773.

<sup>48</sup> Por. ibidem, s. 775.

ciędlenie w niewspółmierności sposobów uprawiania filozofii. „Filozofia umoralniająca” nie musi się więc martwić niekonsekwencjami samoodniesienia.

Zgodnie z tą interpretacją, Rorty pisze w *Essays...*, iż „bardziej heroiczna jest nie skłonność do surowego odrzucania wszystkich opisów i ratowania jednego, lecz raczej skłonność do oscylowania pomiędzy nimi”<sup>49</sup>. Zdaje on sobie sprawę, że jego zamiar powrotu do ironicznego eklektyzmu może wydawać się zachowawczy. Nawiązuje do Heideggera i Derridy, głoszących niemożność stworzenia jednego, totalnego i zamkniętego słownika. Próba uniknięcia oscylacji wiąże się zaś z nadzieją stworzenia takiego właśnie słownika.

W sensie czysto teoretycznym propozycję Rorty’ego cechuje zatem skromność. Wbrew Derridzie, nie uważa się on za bezpośredniego następcę wielkich filozofów przeszłości, nie twierdzi też, że jego propozycja odegra jakąś historycznie doniosłą rolę. Można nawet sądzić, że swego filozofowania nie traktuje on jako zobowiązującego, czy uniwersalnie ważnego w tym znaczeniu, by zmuszało ono do podążania za jego twórcą.

Te ogólne cechy filozofowania Rorty’ego najjaskrawiej manifestują się w *Contingency...*, gdzie na samym wstępie dowiadujemy się, iż nie jest możliwe łącznie doprowadzenie do poziomu teorii samokreacji i sprawiedliwości. Nie ma bowiem drogi, na której filozofia kiedykolwiek mogłaby w sposób teoretycznie spójny ująć samokreację i sprawiedliwość, prywatne doskonalenie i ludzką solidarność. „Dla liberalnych ironistów nie ma odpowiedzi na pytanie: »Jak decydować, kiedy walczyć przeciwko niesprawiedliwości, a kiedy poświęcić się prywatnym projektom samokreacji?« (...) Ktoś, kto myśli, że istnieją dobrze ugruntowane teoretycznie odpowiedzi na tego rodzaju pytania (...) jest wciąż (...) teologiem lub metafizykiem. Wierzy w porządek poza czasem i zmianą... Ironiczni intelektualiści (...) nie wierzą, że istnieje taki porządek...”<sup>50</sup>.

Rorty pisze tu wprost o tym, iż w swej liberalnej utopii dokonuje zwrotu przeciwko teorii ku gawędziarstwu (*narrative*). Zrzeka się dążenia do objęcia w jednej perspektywie wszystkich stron naszego życia i opisywania ich za pomocą jednego słownika. „Nie ma sposobu wyjścia poza różne słowniki, którymi się posługujemy i znalezienia metasłownika, który jakoś daje wyjaśnienie *wszystkich możliwych* słowników, wszystkich możliwych sposobów sądzenia i odczuwania”<sup>51</sup>.

Ironista musi zatem dzielić swój ostateczny słownik na duży sektor prywatny i mały publiczny, które nie pozostają ze sobą w żadnej relacji logicznej. Z kolei u kogoś zorientowanego na solidarność proporcje byłyby, jak można

<sup>49</sup> R. Rorty: *Essays...*, op. cit., s. 74.

<sup>50</sup> R. Rorty: *Contingency...*, op. cit., s. XV.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. XVI.

sądzić, odwrotne. Rorty więcej uwagi poświęca tej pierwszej ewentualności. Piśze przecież o ironistycznej „teorii” dążącej do syntezy życia prywatnego i publicznego raczej drogą opowiadania (*narrative*), niż systemu. Liberal wyrzeka się samego dążenia do wiązania samokreacji i polityki, gdyż „nominalizm i historyzm ironistki nie pozwalają jej myśleć o jej pracy jako ustalaniu relacji do realnej istoty”<sup>52</sup>. Ironista odwołuje się zatem wyłącznie do przeszłości — czy to gatunku, czy rasy, czy też określonej kultury. Nie istnieje dla niego wspólna skala, będąca przesłanką dla syntetyzowania różnych celów naszych działań, co jednak wcale nie przeszkadza Rorty’emu w nazywaniu ironistycznej teorii „pewną syntezą”. Rezultatem tej „teorii” ma być bowiem doprowadzenie do niewykluczenia się i współlistnienia niewspółmiernych ze sobą dążeń.

Niejasności co do teoretycznego statusu filozofii Rorty’ego stają się powodem wielu trudności w relacjonowaniu jego poglądów. Oto, na przykład, jeśli zgodzimy się z nim, iż myślna przez nas rzecz nie jest jakoś określona przed użyciem odpowiednich pojęć, to tym samym powinniśmy też przyjąć, że sama filozofia Rorty’ego nie jest określona w chwili poprzedzającej naszą charakterystykę tej koncepcji<sup>53</sup>. Warto jednak zauważyć, iż sam Rorty polemizuje z różnymi odczytaniem swych idei, co zakłada jej obiektywną zawartość.

Niektórzy z autorów piszących o Rortym decydują się zatem na przypisanie jego dziełu charakteru raczej polemicznego, niż prezentującego<sup>54</sup>. Zgodnie z tym ujęciem, sugeruje on jedynie interesujące możliwości i nie można nawet odpowiedzieć na pytanie, czy chce być raczej pisarzem, czy filozofem.

Rorty dostarcza szeregu okazji dla takiego odczytania swych poglądów. Poeta, w proponowanym przez niego szerokim sensie tego terminu, to ktoś, kto *czyni rzeczy nowymi*. Uważa on, że rewolucyjne osiągnięcia ostatnich stuleci wiążą się zazwyczaj nie tyle z rozwiązywaniem odziedziczonych problemów, co z ich rozkładaniem. Wspomina, przykładowo, o Heglu i jego dialektyce, będącej metodą filozofii prowadzącą do zmiany sposobu uprawiania tej dziedziny. Prawdziwa wielkość polega zatem na zmianie sposobu, w jaki mówimy, a poprzez to i zmianie tego, co chcemy czynić i tego, co myślimy na własny temat<sup>55</sup>. Rorty wspomina przy okazji, że ludzie podobni do Galileusza czy Hegla z reguły nie są w stanie dokładnie wyjaśnić swych zamierzeń przed rozwinięciem języka, za pomocą którego udaje im się te zamierzenia zrealizować.

Można zatem sądzić, iż tu znajduje on usprawiedliwienie trudności mówienia o własnym programie. Sugerowałoby to z kolei, że idea wielkości nie jest mu

<sup>52</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>53</sup> Por. T.T. Machan: *Some...*, op. cit., s. 124.

<sup>54</sup> Por. M. Kwiek: *Richard Rorty jako...*, op. cit., s. 246.

<sup>55</sup> Por. R. Rorty: *Contingency...*, op. cit., s. 20.



całkiem obca. Ograniczeniem tych aspiracji jest jednak przypomnienie, że od końca dziewiętnastego wieku żaden nowy słownik raczej nie wysuwa roszczeń, aby usuwać wszystkie stare. Okazuje się on natomiast kolejnym ludzkim projektem. Dlatego właśnie możemy dziś opowiadać o tym, o czym nie byli w stanie mówić ludzie, dokonujący istotnego postępu czy to w dziedzinie sztuki, czy nauki, myśli moralnej, politycznej i wreszcie samej filozofii. „Możemy widzieć tych ludzi jako raczej tworzących narzędzia, niż odkrywców, ponieważ posiadamy jasny sens projektu, który wyprodukowało użycie tych narzędzi. Tym produktem jesteśmy my — nasza świadomość, nasza kultura, lub nasza forma życia”<sup>56</sup>.

Osobnym problemem jest to, czy Rorty pozostaje wierny swym zapowiedziom i czy jako ironistyczny liberał dzieli swój własny słownik na duży sektor prywatny i mały publiczny. Wielu autorów wspomina o napięciu, panującym u niego pomiędzy nie-publiczną formą dyskursu a projektem liberalnej utopii<sup>57</sup>. Wbrew zapowiedzi pełnej akceptacji ironizmu, Rorty pozostaje nadzwyczaj wrażliwy na kwestie etyczne współczesnego społeczeństwa. Cechuje go umiarkowanie i w żaden sposób nie pragnie się odcinać od problemów przeżywanych przez konkretnych ludzi. Słuszne wydaje się zatem pytanie, czy rzeczywiście chce on wkroczyć w prywatny świat wyobraźni, świat fantastycznych projektów<sup>58</sup>, skoro w znacznej mierze odwołuje się pozytywnie do problemów dotychczasowej filozofii i czuje swą wspólnotę ze środowiskiem filozoficznym, uczestnicząc w wielu dyskusjach i stosując przyjęte formy argumentacji.

Rorty nie uchyla się przed stosowaniem argumentacji przemawiającej za jego koncepcją filozofowania. Tym niemniej jasne wyłożenie jego poglądów nie jest łatwe. Nie formułuje on bowiem uniwersalistycznych roszczeń i nie dostarcza wystarczającego ugruntowania swych pojęć, co prowadzi do oskarżania go o niejasność<sup>59</sup>. Szczególnie żywo jest dyskutowana kwestia partykularyzmu jego filozofii. Ze przesłankę stanowiska partykularystycznego uważa Rorty krytykę fundamentalizmu. Wykazuje się mu tymczasem, iż antyfundamentalizm nie prowadzi bezpośrednio do partykularyzmu i mamy tu do czynienia jedynie z ekstrapolacją. Odrzucenie idei absolutnego ugruntowania wcale nie musi prowadzić do zmian, które proponuje sam Rorty. Dlatego też, pod względem metodologicznym, jego wnioskowanie nie jest poprawne. Zgodnie z kontekstualistycznymi założeniami Rorty’ego, pisze Udo Tietz, nie może istnieć wiedza

<sup>56</sup> Ibidem, s. 55 – 56.

<sup>57</sup> Por. M. Kwiek: *On Some...*, op. cit., s. 196 – 197 i S. Morawski: *A Letter...*, op. cit., s. 202.

<sup>58</sup> Por. M. Kwiek: *On Some...*, op. cit., s. 198.

<sup>59</sup> Por. C. Menke-Eggers: *Relativismus und Partikularisierung — Zu einigen Überlegungen bei R. Rorty*. „Philosophische Rundschau”, nr 36/1 – 2, 1989, s. 32.

o zasadniczej niemożności wzajemnego oceniania dyskursów i interpretacji. „Pomimo to bierze on ją systematycznie pod uwagę, by ugruntować niemożliwość wzajemnego i symetrycznego oceniania dyskursów i interpretacji. Tylko poprzez odwołanie do otwarcie relatywistycznej (ale ukrycie fundamentalistycznej) koncepcji »całkowicie innych« języków i kultur, Rorty rozwiązuje *partykularystyczny dylemat ugruntowania*. Oczywiście za cenę ufundowanego fundamentalistycznego relatywizmu. Poprzez to właśnie antyrelatywistyczne i antyfundamentalistyczne rezultaty poznawcze Rorty'ego, które uzyskał on na płaszczyźnie krytyki relatywizmu i fundamentalizmu, tracone są z kolei na poziomie ugruntowania perspektywy partykularystycznej. Rorty właśnie próbuje dostarczyć nie pragmatycznego, lecz *ostatecznego ugruntowania partykularyzmu*. Wprawdzie ten partykularyzm jest *hermeneutycznie* złagodzony, gdyż Rorty dąży do stałego rozszerzania »przestrzeni my«, własnej bazy interpretacyjnej. (...) Tego pomysłu nie może jednak uczynić przydatnym w sposób konsekwentny”<sup>60</sup>.

### CZY FILOZOFIA MOŻE SIĘ OBYĆ BEZ BOGACTWA TREŚCI?

Wykazałem już, że filozofia Rorty'ego nie posiada charakteru pozytywnego. Rozważając interesujące go problemy bada on raczej istniejące alternatywy, niż stara się, by proponować jakiś nowy porządek świata. Świat ów jakby sam z siebie toczy się w pozytywnym kierunku i rzeczą intelektualisty jest jedynie wspomaganie tego ruchu. Trudno byłoby zresztą mówić u Rorty'ego o prezentacyjnym charakterze filozofii, skoro wręcz zabrania on nam stawiania pytania o to, jaki świat jest<sup>61</sup>.

Podzielałam w tym miejscu zaniepokojenie wielu filozofów, piszących o jego poglądach. W istocie żyjemy w różnych wspólnotach i trzeba je jakoś oceniać bez pełnego utożsamiania się z którąś z nich<sup>62</sup>. Uświadomienie sobie nierealizowalności zamierzeń tradycyjnej formuły filozofii nie prowadzi przecież do wyrzeczenia się ich wszystkich na korzyść niefrasobliwego przekomarzania się (o tego rodzaju intencje podejrzewano Rorty'ego po lekturze jego *Philosophy...*<sup>63</sup>). Być może filozofia jest jednak w stanie pełnić jakąś szczególną funkcję w świecie intelektualnym i stać ją na krytykę historycznych standardów, nawet jeśli sama nie wykracza poza ramy historii. W tym duchu polemizuje z Rortym Kai Nielsen, który głosi, iż jeśli nawet upada fundamentalizm i możliwość ponad-

<sup>60</sup> U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 768 – 769.

<sup>61</sup> Por. *ibidem*, s. 767.

<sup>62</sup> Por. T.R. Machan: *Some...*, op. cit., s. 128.

<sup>63</sup> Por. R. Bernstein: *Philosophy in the Conversation of Mankind*. „Review of Metaphysics”, XXXIII, 1980, s. 772.

czasowych rozstrzygnięć, to „nie wynika stąd, że nie może być historycznie określonych argumentów dla rozwiązania niektórych zagadnień raczej w ten sposób, niż inny”<sup>64</sup>. Uważa on, że pragmatyzm pozbawiony metody okazałby się całkiem niepragmatycznym pragmatyzmem.

Inny z krytyków zauważa z kolei, iż Rorty nie próbuje badać samego języka, lecz patrzy nań w sposób podobny do dzisiejszego spojrzenia na ewolucję życia, tzn. jako na proces zamierania starych form, będący przesłanką powstania nowych, wyższych<sup>65</sup>. Spojrzenie takie nie wyjaśnia stabilności pewnych form języka, ich wyróżnionego miejsca w strukturze języka. Mówiąc inaczej i w sposób bardziej ogólny, Rorty przypisuje chyba nadmierne znaczenie kryterium nowości<sup>66</sup>. Wobec braku metafizycznych kryteriów, pozwalających opisywać i oceniać aktualny stan świata, pozostaje mu tylko utożsamiać się z kierunkiem procesu, który właśnie zachodzi i wyłącznie pod tym kątem wartościować poszczególne elementy życia społecznego. Aprobowane przezeń wartości moralne dają się przecież urzeczywistniać w bardzo różny sposób.

Brak filozofii pozytywnej pociąga za sobą konieczność oparcia się o zespół założeń, których nie jest się w stanie przekonująco uprawomocnić. Rorty wierzy mianowicie w ogólnoludzki sens swych dokonań, tzn. w to, iż jego wysiłki nie odpowiadają jedynie na sytuację jego własnej kultury, lecz mają wymiar uniwersalny. Pisze przykładowo w *Essays...*: „ufam i wierzę, że gdzieś na Wschodzie *muszą* być ludzie, którzy cieszą się z rozplatania gobelinów, które utkali święci i mędrcy”<sup>67</sup>. Na podstawie tych słów można sądzić, że odchodzenie od absolutyzowania określonych treści kulturowych uważa on za powszechną ludzką potrzebę naszych czasów, powszechną może nie tyle w sensie jej masowości, ile raczej w sensie ujawniania się jej w różnych kręgach kulturowych. Tego przekonania Rorty nie wspiera argumentami, choć byłoby przecież możliwe, by podać je procedurom empirycznej weryfikacji.

Założeniem amerykańskiego filozofa jest też wiara w to, że eksperymentowanie na samym sobie wywiera na nas dobroczynny wpływ. Zachęca nas do eksperymentowania w sferze odziedziczonych przez nas słowników (powołuje się na przykład Nietzschego i Hegla) i pisze, że porównywanie alternatywnych opisów jest drogą, na której możemy się uczynić możliwie najlepszymi. W *Objectivity...* czytamy, że „najlepszy sposób odnalezienia tego, w co wierzyć, to słuchać tyłu sugestii i argumentów, ilu można”<sup>68</sup>. Zakłada on łatwość rozszerza-

<sup>64</sup> K. Nielsen: *Can there be...*, op. cit., s. 5.

<sup>65</sup> Por. U. Tietz: *Von der...*, op. cit., s. 779.

<sup>66</sup> Por. A.I. Goldman: *Philosophy...*, op. cit., s. 429.

<sup>67</sup> R. Rorty: *Essays...*, op. cit., s. 73.

<sup>68</sup> R. Rorty: *Objectivity...*, op. cit., s. 39.

nia zakresu „my” drogą uwzględnienia dorobku innych kultur, wymyślenie nowych sposobów użycia języka wydaje mu się zawsze możliwe, zaś rozszerzenie sfery naszych możliwości czymś z natury pozytywnym.

Kolejny zespół założeń, znajdujący się u podstaw twórczości Rorty'ego, wiąże się z jego ujęciem ludzkiej natury. Mówiąc najkrócej, przyjmuje on bardzo optymistyczną jej interpretację, zgodnie z którą ludzie są ze sobą solidarni i zdolni do komunikowania się ze sobą, niezależnie od różnych tradycji, z których się wywodzą. Upokarzanie i poniżanie innych nie płynie zatem z ludzkiej natury, lecz wiąże się z okolicznościami historycznymi i jest czymś możliwym do wyeliminowania.

Pomijając wiele konkretnych założeń Rorty'ego, związanych na przykład z jego spojrzeniem na rolę i naturę języka w ludzkiej historii (sprawy te zajmują wielu badaczy), chciałbym na koniec zwrócić uwagę na jeszcze jeden rys charakterystyczny jego twórczości. Rorty jest mianowicie przepojony wiarą w to, że jego idee zostaną potwierdzone w przyszłości, i wypowiada się już teraz jakby w imieniu tej przyszłości. Sytuację tę relacjonuje Jacques Bouveresse: „Rorty jest nie tylko przekonany, że przyszłość powie, jak się rzeczy mają, ale również, że już dziś można wiedzieć, co mianowicie powie”<sup>69</sup>. Mianowicie, że „uzna ona za oczywistość (...) całkowite odrzucenie tradycji filozoficznej lub — mówiąc ogólniej — kulturalnej, z którą jesteście związani”<sup>70</sup>. Píše on, że ktoś, kto prorokuje, jak rzeczy będą się przedstawiały za pięćdziesiąt lat, chce jednocześnie, byśmy już w tej chwili traktowali je zgodnie z tym proroctwem. To, co sam Rorty nazywa „gestem w stosunku do przyszłych generacji”, nie jest więc, pod względem teoretycznym, zabiegiem niewinnym.

Wspólnym niepokojem wielu czytelników prac Rorty'ego jest to, iż dość bezproblemowo skłania się on do dokonywania wielu zmian w dotychczasowym obrazie wielu dziedzin kultury (głównie filozofii, nauki moralności, sztuki) bez dysponowania kryteriami tych zmian, mogącymi przekonać, że posuwamy się w dobrym kierunku. Sam Rorty przyznaje zresztą, że ironicznym intelektualistów oskarża się zazwyczaj o nieodpowiedzialność.

Dotychczasowego intelektualistę musi u Rorty'ego niepokoić fakt, że filozofem, w jego rozumieniu, można być dość łatwo. Nie przeczy to naturalnie subtelności analiz amerykańskiego filozofa i jego wielkiej kulturze filozoficznej. Nieprzypadkowo jednak pierwsi recenzenci *Philosophy...* pisali, iż jego hermeneutykę (pod tym mianem prezentował początkową swą koncepcję filozofii) cechuje dyletantyzm<sup>71</sup>. Przeciwno filozofii Rorty'ego wystąpił, między

<sup>69</sup> J. Bouveresse: *Racjonalność...*, op. cit., s. 344.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Por. R. Schwartz: *Philosophy...*, op. cit., s. 67.

innymi, Habermas, krytykując ją za pogrążanie się w filozofii życia, obywatelkiej się bez racjonalizowania i poprzestającej na poetyzowaniu. (Ten styl filozofowania kojarzy się Habermasowi z twórczością Nietzschego). Istotne jest, że te krytyki nie muszą się wcale odwoływać do idei dawnej filozofii, a więc do stanowiska, przeciwko któremu Rorty występuje. Tibor Machan zauważa, że dla oceny pozycji Rorty'ego jest „całkowicie niepotrzebne, by czynić użytek z pojęcia »wydostać się z naszego umysłu«”<sup>72</sup>.

W spór z Rortym może więc wejść i polityczny filozof, tj. zwolennik uprawianej przez niego samej filozofii. Z tego punktu widzenia można, na przykład, oskarżać go, jak czyni to Andrew Curtofello, o to, że nie bada ideologicznego charakteru tekstów filozoficznych i nie interesuje się tym, czemu pod względem ideologicznym służą jego własne teksty<sup>73</sup>. Na wiele zagrożeń rozwijanej przez Rorty'ego formy relatywizmu kulturowego wskazał Putnam. Sprowadzają się one do możliwości łatwego przekształcenia się tego relatywizmu w imperiaлизм kulturowy<sup>74</sup>. Rorty, co prawda, wielokrotnie polemizował z tym zarzutem, ale jego odnawianie się u innych badaczy świadczy, że nie był on bezpodstawny.

Zarzut wobec Rorty'ego polega tutaj na tym, iż krytyka fundamentalizmu wcale z koniecznością nie prowadzi do jego stanowiska. Z punktu widzenia Putnama, ograniczenie sfery tego, co racjonalne do zgodności, w ramach konkretnej kultury, pozbawia nas dystansu wobec różnych form zgodności, jakie miały miejsce w toku historii. Uważa on w związku z tym Rorty'ego za filozofa nieco dekadentckiego, pozbawionego krytycznego dystansu wobec własnej kultury, zamkniętego w sferze pojęć w niej właśnie funkcjonujących. Podobne niepokoję wyraża też jeden z polskich autorów: „Można mu (...) zarzucić, że nie dostrzega, jak łatwo swawolny relatywizm, który wydaje się tak niewinny w »cywilizowanej« rozmowie, może przekształcić się w nieograniczoną siłę destrukcji w wymiarze praktycznym. Stosowane przezeń techniki dekonstrukcji mogą zostać skierowane przeciwko jego własnemu stanowisku»<sup>75</sup>.

Stanowisko Rorty'ego w wielu kwestiach można by zatem określić jako zbyt ekstremalne. Intencją licznych jego krytyków jest nie tyle obrona atakowanych przez niego idei, ile odnalezienie drogi środkowej pomiędzy nimi a formułowaną przezeń propozycją, tzn. potraktowanie obu tych koncepcji jako ekstremal-

<sup>72</sup> T.R. Machan: *Some...*, op. cit., s. 125.

<sup>73</sup> Por. A. Curtofello: „*Young Hegelian*”..., op. cit., s. 146.

<sup>74</sup> Por. H. Putnam: *Realism and Reason. Philosophical Papers*. Vol. 3, Cambridge 1983, s. 235 – 236 i 288 – 289.

<sup>75</sup> Z. Gierszewski: *Rorty'ego wizja nowej filozofii a relatywizm i imperiaлизм kulturowy*. W: *Oblicza postmoderny...*, op. cit., s. 87.

nych możliwości. W toku polskich dyskusji z Rortym postawiono mu pytanie, czy możliwe jest, by w sposób uniwersalny i w dłuższym czasie obyć się bez idei prawdy i bez wiary w poznawcze uchwycenie obiektywnej rzeczywistości<sup>76</sup>. Na pytanie to Rorty nie był w stanie odpowiedzieć, nie widział możliwości podjęcia tej kwestii. Słuszna wydaje się w związku z tym, sformułowana już wcześniej przez Roberta Schwartza, uwaga (jeszcze w związku z dyskusją nad *Philosophy...*), iż w większe kłopoty wpadamy zawieszając w ogóle pracę nad określonymi tematami, niż proponując określone odpowiedzi ze świadomością ich możliwych implikacji metafizycznych<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Por. A. Szahaj: *A Few Remarks on Richard Rorty's Philosophy*. „Ruch Filozoficzny”, t. L, nr 2, 1993, s. 209.

<sup>77</sup> Por. R. Schwartz: *Philosophy...*, op. cit., s. 65.