



tes
re
na
na
na



Andrzej Szahaj

Ironia i miłość



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika



IRONIA I MIŁOŚĆ

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

seria:
res humanae

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

Andrzej Szahaj

**IRONIA I MIŁOŚĆ
NEOPRAGMATYZM RICHARDA RORTY'EGO
W KONTEKŚCIE SPORU O POSTMODERNIZM**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & eLib



WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

TORUŃ 2012

Pierwsze wydanie książki ukazało się
w serii Monografie FNP wydanej przez
Wydawnictwo Leopoldinum
Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996

Korekty
Anna Mądry

Projekt okładki
Tomasz Jaroszewski

Printed in Poland
© Copyright by Andrzej Szahaj
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

ISBN 978-83-231-2761-1

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie trzecie
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
Oprawa: Abedik sp. z o.o.

SPIS TREŚCI

WSTĘP DO WYDANIA TRZECIEGO	9
WSTĘP	11
Dlaczego Rorty?	11

CZĘŚĆ I

RICHARD RORTY – HERETYK, PRAGMATYSTA, WIESZCZ

ROZDZIAŁ 1. OD FILOZOFII DO FILOZOFII, CZYLI RICHARDA RORTY’EGO ROZPRAWA Z MITAMI	19
„Nie” dla reprezentacjonizmu, „tak” dla antyfundamentalizmu epistemologicznego	19
Nieuchronność etnocentryzmu	29
Polemika z Hilarym Putnamem. Problem relatywizmu i prawdy Davidson! Davidson!	33
Filozofia budująca, czyli pochwała hermeneutyki	42
O Derridzie, interpretacji tekstów, logocentryzmie, tekstualiz- mie i kilku innych sprawach	70
ROZDZIAŁ 2. IRONIA I MIŁOŚĆ, CZYLI JAK POGODZIĆ „TĘGIEGO PO- ETE” ZE ŚWIATEM	79
Prywatna ironia i publiczna nadzieja	89
Autor w zasadzie zgadza się z Rortym, ale ma też sporo wątpli- wości	89
	110

CZĘŚĆ II

CZY RICHARD RORTY JEST FILOZOFEM POSTMODERNISTYCZNYM?

ROZDZIAŁ 3. DEFINIUJĄC POSTMODERNIZM	143
Modernizm: czym hipotetycznie był	145
Od kultury modernistycznej do kultury postmodernistycznej: spojrzenie na zmieniający się filozoficzny status wiedzy i nauki	149
Nauka i wiedza jako konwencja społeczna: szkoła edynburska	152
Nauka jako forma zniewolenia: Paul Feyerabend	155
Wiedza jako forma władzy: Michel Foucault	161

Postmodernizm: czym hipotetycznie mógłby być	164
Kultura postmodernistyczna między ekstazą a pustką. Opowieść Jeana Baudrillarda.....	168
Kilka uwag o sytuacji w sztuce współczesnej.....	171
ROZDZIAŁ 4. RICHARD RORTY A POSTMODERNIZM.....	183
Siedem stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu i ponowoczesności	183
Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?.....	198
Jeszcze o postmodernizmie	218
BIBLIOGRAFIA.....	237
SUMMARY. IRONY AND LOVE. RICHARD RORTY'S NEOPRAGMATISM AND THE POSTMODERNISM CONTROVERSY.....	251

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

Pamięci Ojca poświęcam

WSTĘP DO WYDANIA TRZECIEGO

Wydawałoby się, że każde nowe wydanie książki jest przede wszystkim okazją do wniesienia stosownych poprawek. Jednakże w przypadku książek, które ukazały się po raz pierwszy wiele lat temu, sprawa nie jest taka prosta. Zbyt wiele rzeczy się zmieniło. Przede wszystkim z reguły sam temat obrósł nową literaturą, czasami dokonano się to wręcz lawinowo. Tak jest właśnie w przypadku i tej książki. Od czasu jej pierwszego wydania (w 1996 roku) ogromnie powiększył się zakres literatury poświęconej twórczości Richarda Rorty'ego, a także wielu problemom omawianym przy okazji jej analizy (jak np. problemowi postmodernizmu). Gdy ją pisałem (w latach 1993–1994), był on wprawdzie już uznanym filozofem, lecz z pewnością nie tak uznanym jak dziś, był filozofem często cytowanym, ale przecież nie najczęściej cytowanym filozofem amerykańskim, jak to ma miejsce w dniu dzisiejszym. Nadto zdążył do swej śmierci w 2007 roku opublikować bardzo wiele nowych tekstów, część z nich znałem w owym czasie jedynie z maszynopisów, co odzwierciedla bibliografia książki. Zmienił się także autor samej książki. Dziś z pewnością pewne sprawy ująłbym inaczej, choć ogólny ton pracy nie uległby większym zmianom. Zmienił się kontekst, np. niektóre tematy nieco się zestarzały (np. postmodernizm), inne nabrały nowego charakteru (np. socjologia wiedzy po Bruno Latourze). Wszystko to wskazuje, że w zaistniałej sytuacji wznawiania książki po tak wielu latach od jej pierwszego wydania (drugie miało miejsce w 2002 roku) są *de facto* dwa dobre wyjścia: albo napisanie książki na nowo, albo wydanie jej bez zmian. Jak łatwo wywnioskować z samego faktu istnienia niniejszej przedmowy, wybrałem opcję drugą. Postanowiłem zatem opublikować książkę bez zmian, uznając, że dziś może ona być traktowana jako zapis pewnego stanu rzeczy sprzed prawie dwudziestu lat, dokument swoich czasów, a także pamiętka po pewnym okresie mojej fascynacji Rortym i jego poglądami. W tej kwestii zresztą nie tak dużo się zmieniło. Wciąż uważam, że

jest to myśliciel, któremu warto było poświęcić kilka lat życia. Tym bardziej, że spotkała mnie za to niespodziewana nagroda: jego przyjaźń. A była to jedna z najlepszych rzeczy, jakie mi się w życiu przytrafiły. Rorty był dla mnie zawsze przykładem skromności, otwartości i szlachetności charakteru; człowiekiem odznaczającym się odwagą myślenia idącą w parze z uczciwością intelektualną i konsekwencją. Człowiekiem ciepłym i nader życzliwym ludziom, do ostatnich chwil swojego życia przejawiającym ogromną ciekawość intelektualną i wrażliwość moralną. Książkę niniejszą traktuję jako mój hołd wobec tej pięknej postaci i podziękowanie wobec losu, który pozwolił mi ją spotkać.

Toruń, wrzesień 2011

WSTĘP

Dlaczego Rorty?

Jeśli uznamy za Rortym, że filozofia jest czymś żywym, ciekawym i inspirującym tak długo, jak długo jest elementem nigdy niekończącej się rozmowy, jaką ludzie toczą ze sobą o sprawach, które ich w danej dziejowej chwili obchodzą; jeśli przyznamy – tak jak życzy sobie tego autor *Filozofii a zwierciadła natury* (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980) – że rozmowa owa rozkwita wtedy, gdy pojawiają się w niej nowe metafory, nowe słowniki i nowe interpretacje nie tylko spraw zdałoby się dogłębnie już intelektualnie spe-netrowanych, ale i filozofii, jako takiej, to równocześnie będziemy musieli przyznać, że współcześnie tak rozumianą filozofię utrzymuje przy życiu jedynie garstka filozofów. To oni właśnie swymi prowokującymi książkami pełnymi zaskakujących tez i – co ważniejsze – oryginalnie i odważnie malowanymi obrazami świata końca XX wieku pozwalają rozmowie tej utrzymać się ponad poziomem towarzyskiej pogawędki. Bez względu na to, kogo zaliczymy do tej garstki wielkich (tu zdania będą zapewne bardzo podzielone), jedno wydaje się pewne: istnieją dobre racje do tego, aby zaliczyć do nich Richarda Rorty'ego. Zaiste, trudno sobie dziś wyobrazić poważną dyskusję filozoficzną, odnoszącą się zarówno do zagadnień szczegółowych, jak i do spraw tak ogólnych jak status samej filozofii, ignorującą jego głos. Nic dziwnego też, że jest Rorty, obok Jürgena Habermasa i Jacques'a Derridy, najczęściej komentowanym filozofem współczesnym. Fakt ten ma wielorakie przyczyny. Wymieńmy tylko kilka. Wspomnieć więc trzeba przede wszystkim o sprawie podstawowej, a mianowicie o rzadkiej umiejętności prezentowania wyraźnego i niebanalnego stanowiska w sposób spójny, klarowny, wielopłaszczyznowy i elegancki. Rorty posiadał ją w stopniu mistrzowskim. Potrafił mówić oryginalnie, poruszająco i ciekawie, zachowując jednocześnie jasność i precyzję języka. Stąd też jego

książki i artykuły są czytane nie tylko przez wąskie grupy specjalistów, lecz i przez szersze kręgi wykształconej publiczności. Zakres odbioru jego twórczości ma jeszcze inne, być może nawet bardziej podstawowe, źródło: oto Rorty, jak żaden z żyjących filozofów (z wyjątkiem może Jürgena Habermasa i niektórych filozofów francuskich – Jean-François Lyotarda, Gilles’a Deleuze’a, Jacques’a Derridy), wykracza poza granice akademickich specjalności, stylów myślenia czy określonych języków. Równie swobodnie porusza się na przykład na płaszczyźnie filozoficznej, jak i krytycznoliterackiej, z jednaką swadą włącza się zarówno w spory typowe dla filozofii analitycznej, jak i kontynentalnej, podobnie żywo reaguje na bieżące problemy polityczne czy nowe zjawiska socjokulturowe.

Na jedno warto wszakże zwrócić szczególną uwagę. Oto jest Rorty tym – zawsze interesującym – przypadkiem „heretyka”, kogoś, kto posiadłszy głęboką wiedzę czy wtajemniczenie w pewną dziedzinę wiedzy, a właściwie w pewną bardzo szczególną jej stylistyczną odmianę, traktowaną jako ekskluzywna i bronioną przez jej wyznawców z religijną wręcz żarliwością (filozofia analityczna), kogoś, kto w tym wtajemniczeniu osiągnął najwyższy poziom i kto z czasem utracił wiarę w sens tego wtajemniczenia, zwróciwszy się z sympatią i zrozumieniem tam, gdzie jego wcześniejsi współwyznawcy byli skłonni dostrzegać zło w postaci czystej, a przynajmniej „sferę nieczystą” (literatura, filozofia kontynentalna). Jakże bowiem inaczej, jeśli nie „herezją” nazwać zarówno anty-Filozoficzne, jak i w szczególności „anty-analityczne” uwagi Rorty’ego? Filozofa, który nie waha się teraz przed oskarżeniami filozofii analitycznej o jałowość, scholastyzm, skostnienie, nudę, arogancję i zapędy totalistyczne, przy tym wszystkim jednak, od czasu do czasu, pokazującego swój „lwi pazur” w stosowaniu jej własnego języka i własnych procedur do podważenia resztek jej dogmatów.

Niezwykłość obecnej pozycji Rorty’ego wynika z jeszcze kilku ważnych przesłanek, o których trzeba wspomnieć (tylko wspomnieć, albowiem ich szerszemu rozważeniu jest poświęcona dalsza część tej książki). Nie wolno mianowicie zapomnieć o tym, że Rorty dokonał nie lada sztuki: przywrócił do życia tradycję myślenia, która zdawała się już zupełnie martwa (nie uczynił tego tylko własnymi siłami,

o czym niżej; już w tym miejscu trzeba jednak wspomnieć o twórczości Willarda Ormana Quine'a, który pierwszy niezwykle owocnie nawiązał do tej tradycji). Myślę rzecz jasna o amerykańskim pragmatyzmie. O ile jeszcze jego niewątpliwy fundator Charles S. Peirce cieszył się przez minione dziesięciolecia zasłużoną sławą i uznaniem, uchodząc za jednego z wielkich filozofii nowożytnej, o tyle inni przedstawiciele tej orientacji filozoficznej, tacy jak William James czy John Dewey, popadli stopniowo w niemal całkowite zapomnienie. Jeśli przy tym uprzytomnimy sobie, iż sam Peirce miał wątpliwości co do swej przynależności do ruchu i co następnie skwapliwie wykorzystano, aby go od niego oderwać i „rehabilitować” jako raczej wybitnego semiotyka lub też filozofa analitycznego, a nie pragmatyka, to zadanie rewitalizacji pragmatyzmu wyda się nam tym bardziej karkołomne. A jednak zadanie to w dużej mierze zostało wykonane; coraz więcej filozofów – i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych – przynajmniej do tej tradycji, twórczo ją kontynuując (w tym kontekście warto wymienić przede wszystkim nazwiska Hilarego Putnama, Donalda Davidsona, Richarda Bernsteina i Iana Hackinga). Słowem – dziś, przynajmniej w Stanach Zjednoczonych, ale także gdzieś w Europie, pragmatyzm ponownie zaczyna być traktowany serio, choć jest to już często pragmatyzm spreparowany – by tak rzec – przez autora *Filozofii a zwierciadła natury*, a więc taki, który nosi wyraźne piętno jego zdolności do redeskrpcji zarówno całych tradycji intelektualnych, jak i poszczególnych autorów zgodnie z własnymi interesami filozoficznymi. Co ciekawsze, neopragmatyzm Rorty'ego odwołuje się właśnie do Jamesa, a w szczególności do Deweya, traktując Peirce'a jako jego niefortunną odmianę, co idzie dokładnie pod prąd ustalonej dotąd tradycji. Jego odmienność od pragmatyzmu klasycznego polega przede wszystkim (choć nie wyłącznie) na odrzuceniu scjentyzmu Deweya i Peirce'a oraz na zastąpieniu refleksji nad „doświadczeniem”, tak typowej dla Jamesa i Deweya, refleksją nad językiem¹.

¹ R. Rorty, *Truth without Correspondence to Reality* (mpis), 1994, s. 23. W sprawie relacji filozofii Rorty'ego do tradycji amerykańskiego pragmatyzmu zob. w szczeg.: C. G. Hart, *Grounding without Foundations. A Conversation between Richard Rorty and John Dewey to Ascertain their Kinship*, Toronto 1993;

Wydaje mi się, że Rorty kontynuuje najlepszą tradycję amerykańskiej filozofii, jej „[...] zdolność do przyswajania, do włączania w siebie elementów różnych tradycji filozoficznych, umiejętność łączenia oświeceniowego instrumentalizmu nauki i technologii oraz romantycznego ekspresywizmu osobowego i grupowego życia”².

Nie można też pominąć milczeniem roli Rorty’ego we współczesnych sporach z zakresu filozofii polityki. Jako bardzo kontrowersyjny rzecznik specyficznej wersji neoliberalizmu, z takim samym wigorem atakujący i będący atakowany zarówno przez przedstawicieli skrajnej lewicy, jak i w zasadzie całej amerykańskiej prawicy politycznej, naraził się swymi prowokacyjnymi wypowiedziami na ataki ze wszystkich stron. Jak trafnie zauważa Richard Bernstein: „Jak dotąd, Rorty obraził i obrócił przeciwko sobie prawie wszystkich – polityczną lewicę i prawicę, tradycyjnych liberałów, feministki oraz zarówno analitycznych, jak i kontynentalnych filozofów. Jego »mocne« sposoby odczytania kluczowych figur uderzają wielu jako idiosynkratyczne kreacje jego własnej fantazji. Oskarżono go o bycie »filisterskim«, »płytkim«, »elitystycznym«, »zarozumiałym«, »frywolnym«, »nieczułym« i »nieodpowiedzialnym«. »Przykładanie Rorty’emu« stało się nagle nową gałęzią przemysłu kulturowego”³.

Jest jeszcze jedna kwestia, którą chciałbym w tym krótkim wstępie zasygnalizować. Dotyczy ona postmodernizmu, a dokładniej – współudziału autora *Filozofii a zwierciadła natury* w jego zaistnieniu. Złożoność owego problemu próbuję naświetlić w dalszej części książki. W tym miejscu chciałbym jedynie zauważyć, iż bez względu na to, co przynosi analiza różnych wypowiedzi w tej sprawie samego Rorty’ego, jedno nie ulega wątpliwości: jego nazwisko jest uporczywie kojarzone z postmodernizmem. Czy słusznie, spróbuję odpowiedzieć w końcowej partii tej pracy.

J. P. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder 1990; C. West, *The Politics of American Neo-Pragmatism*, w: *Post-Analytic Philosophy*, eds. J. Rajchman, C. West, New York 1985.

² T. Z. Lavine, *Pragmatism and the Constitution in the Culture of Modernism*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1984, t. 20, nr 1.

³ R. Bernstein, *Rorty’s Liberal Utopia*, w: idem, *The New Constellation*, Cambridge 1991, s. 260.

Wymienione aspekty fenomenu popularności i ważności twórczości Richarda Rorty'ego decydują o tym, iż stoi on obecnie w centrum bardzo różnych sporów filozoficznych. Stąd też analiza jego punktu widzenia pozwala na „wskoczenie” w sam ich środek. Nie tylko jednakże ten właśnie fakt zadecydował o wyborze przeze mnie filozofii Rorty'ego jako osi organizującej całość niniejszej książki, jako świetnego pretekstu do naświetlenia skomplikowanej struktury krzyżujących się dyskursów filozoficznych i propozycji światopoglądowych. Powód był jeszcze inny – bardziej osobisty. Chodzi po prostu o to, iż autor niniejszych słów odnalazł w poglądach Richarda Rorty'ego wiele bardzo bliskich mu elementów. Słowem, pisząc o autorze *Filozofii a zwierciadła natury*, pisze on o kimś, kto znakomicie wyraził to, czego on sam uczynić nie potrafił. Niepokoje. Wątpliwości. Nadzieje. Tęsknoty. Wzbudził sympatię i podziw. (Trudno skądinąd nie lubić człowieka, który wedle słów Stefana Morawskiego ma „wybitny umysł i gołębie serce”). Czy to oznacza, że niniejsza książka jest apologią filozofii Richarda Rorty'ego? Oczywiście, nie. Sympatia nie wyklucza wątpliwości czy też słów krytyki. I jedno, i drugie znalazły się tutaj. Krytyka wychodzi jednak na ogół z pozycji życzliwych autorowi *Filozofii a zwierciadła natury*, wątpliwości zaś nie podważają generalnie pozytywnego nastawienia autora niniejszych słów do głównego bohatera tej pracy.

*

Długa jest lista osób, którym winienem wdzięczność za pomoc „duchową” i „logistyczną” w trakcie zbierania materiałów do tej książki. Muszę wymienić przede wszystkim samego Profesora Richarda Rorty'ego oraz jego żonę Doktor Mary Rorty, dzięki których niezwykle gościnności i życzliwości mój pobyt w University of Virginia (Charlottesville) w roku akademickim 1993/1994 w charakterze stypendysty American Council of Learned Societies okazał się tak miły i efektywny. Warto jednak zaznaczyć, iż moja przygoda z jego filozofią zaczęła się kilka lat wcześniej, kiedy to miałem przyjemność po raz pierwszy słuchać tego, co mówi. Było to w marcu 1990 roku w Cambridge, gdzie przebywałem przez dłuższy czas jako *visiting fel-*

low w St. John's College. Nigdy nie zapomnę gościnności i życzliwości, z jaką mnie tam przyjmowano. Zawsze będę żywić za to głęboką wdzięczność dla jego wszystkich *fellows*. Podobną wdzięczność żywię dla Profesora Johna Skorupskiego, który postarał się, aby mój dwumiesięczny pobyt w Department of Moral Philosophy uniwersytetu w St. Andrews wiosną 1993 roku był tak sympatyczny i naukowo owocny, jak to tylko możliwe. W swych podziękowaniach za życzliwość i poświęcony mi czas nie mogę pominąć również moich innych kolegów i przyjaciół z drogich memu sercu Wysp Brytyjskich: Jane Heal, Christophera Hookwaya, Michaela Rosena i Roberta Sterna. Jest jeszcze jedna osoba, której winienem wdzięczność. Myślę o mojej żonie Renacie, która cierpliwie znosiła liczne „złe humory”, jakie nawiedzały mnie w trakcie pisania niniejszej książki. Wszystkim wymienionym tu osobom jeszcze raz serdecznie dziękuję.

Charlottesville–Toruń 1994

CZĘŚĆ I

**Richard Rorty –
heretyk, pragmatysta, wieszcz**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & autorzy

ROZDZIAŁ 1

OD Filozofii DO filozofii, czyli Richarda Rorty'ego rozprawa z mitami

„Nie” dla reprezentacjonizmu, „tak” dla antyfundamentalizmu epistemologicznego

Czym zatem jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, mówiąc krótko sumą ludzkich relacji, poetycko i retorycznie spotęgowanych, przekazanych i przyozdobionych, a które po długim używaniu przez jakiś naród uważa się za pewne, kanoniczne i wiążące: prawdy są iluzjami, co do których zapomniano, że są one metaforami, które straciły swój obraz, i teraz uważa się je za metal, a nie za monety.

Friedrich Nietzsche

Dwie cechy filozofii Richarda Rorty'ego stanowią jej wyróżniki. Myślę o radykalnym antyfundamentalizmie epistemologicznym i aksjologicznym oraz antyreprezentacjonizmie. Autor *Filozofii a zwierciadła natury* za doszczętnie wyeksploatowany i niewart kontynuacji uznaje platoński model filozofii, w którym za sprawę najważniejszą uważa się dotarcie do istoty Rzeczywistości, odkrycie Prawdy, zidentyfikowanie Dobra lub też uchwycenie natury Ja. Wedle Rorty'ego, powołującego się w tym względzie na tradycje pragmatyzmu w wydaniu Jamesa i Deweya, filozofia nie ma, nigdy nie miała i nie będzie też miała w przyszłości żadnej prawomocnej recepty na rozwiązanie problemów zasygnalizowanych powyższymi hasłami. Świadomość tego faktu prowadzi do przekonania, że tradycja platońska w filozofii dobiegła swego kresu, w tym też sensie dobiegła swego kresu filozofia pojmowana jako poszukiwanie ostatecznej podstawy wszystkich rzeczy i niezachwianej pewności. „Filozofia, Prawda, Dobro

i Racjonalność są powiązаныmi ze sobą pojęciami Platońskimi – pisze Rorty. – Pragmatyści powiadają, że największą nadzieją filozofii jest niepraktykowanie Filozofii. Sądzą oni, że myślenie o Prawdzie w niczym nie pomaga powiedzeniu czegoś prawdziwego, myślenie o Dobru nie pomaga temu, aby działać dobrze, a myślenie o Racjonalności temu, aby być racjonalnym”¹.

Pierwszym i zasadniczym obiektem ataku Rorty’ego stała się koncepcja umysłu. W swym najsłynniejszym dziele *Filozofia a zwierciadło natury* ukazał dobitnie, w jaki sposób koncepcja ta stała się zasadniczym składnikiem utrwalonej w Europie od XVII wieku wizji uprawiania filozofii, w której dominował obraz umysłu jako „wielkiego zwierciadła zawierającego rozmaite przedstawienia – trafne i nietrafne – zwierciadła, które można badać czystymi nieempirycznymi metodami. Gdyby nie koncepcja umysłu jako zwierciadła, to koncepcja poznania jako trafności przedstawienia nie byłaby tak sugestywna. Gdyby nie to ostatnie pojęcie, to nie miałyby sensu wspólna Kartezjuszowi i Kantowi strategia osiągnięcia coraz trafniejszych przedstawień przez, by tak rzec, sprawdzanie, naprawianie i polerowanie tego lustra. Gdyby zaś formułowane ostatnio wymagania, aby filozofia była »analizą pojęciową« albo »analizą fenomenologiczną«, albo »wyjaśnieniem znaczeń«, albo badaniem »logiki naszego języka« lub »struktury konstytuujących aktów świadomości«, pozbawiły intencji realizacji powyższej strategii – straciłyby one sens”².

W przywoływanej pracy Rorty subtelnie i starannie przeszedł losy pojęcia umysłu w nowożytnej filozofii, dochodząc do wniosku, iż przyniosło ono ze sobą nierozwiązywalne problemy. Wpisało się w większą całość, w metaforę organizującą filozoficzne myślenie od jego Platońskich początków. Metafora ta przedstawia ludzi jako mających w sobie „lustrzaną istotę”, instancję, która gromadzi obrazy rzeczywistości, a także refleksje odnoszące się do niej samej jako podstawy osobowego Ja. Prawda jest instancją kontrolującą trafność obrazów odbijających się w „zwierciadle umysłu”. Znajduje ona swoje odbicie w języku, którego znaczenia jakoś „zahaczają” się o rze-

¹ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. XV.

² Idem, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 16–17.

czywistość, dzięki czemu może istnieć korespondencja między sądami językowymi a pewnymi stanami tej ostatniej. Prawdy ustalone w wyniku trafnego reprezentowania rzeczywistości mogą następnie służyć jako podstawa pewna sądów formułowanych w innych dziedzinach kultury, z etyką i polityką na czele.

Antyfundamentalizm epistemologiczny Rorty'ego, prowadzący w ostateczności do odrzucenia klasycznie rozumianej epistemologii, jest stowarzyszony z jego antyesencjalizmem, który wedle autora *Filozofii a zwierciadła natury* stanowi jeden z centralnych elementów wszelkiego pragmatyzmu. Ów antyesencjalizm w odniesieniu do takich kategorii, jak „prawda”, „poznanie”, „język”, „moralność”³, jest wyrazem pragnienia wyzbycia się elementów metafizyki z filozoficznego myślenia. Jest to przekonanie, że „nie ma takiej rzeczy jak nierelacyjna cecha X-a, podobnie jak nie ma takiej rzeczy jak wewnętrzna natura, esencja, X-a. A zatem nie może być żadnej takiej rzeczy jak opis, który pasuje do sposobu, na jaki X rzeczywiście jest, opis, który nie jest r e l a c y j n y względem ludzkich potrzeb, świadomości lub języka” (podkr. A. S.)⁴. Słowem, identyfikacja każdego obiektu jest z konieczności związana z odniesieniem tego obiektu (jego cech) do innych obiektów (cech innych obiektów), jest osadzeniem go w pewnym kontekście. Stąd też nie ma wiedzy wolnej od kontekstu, poznawanie i sądzenie jest osadzaniem w kontekście, odnoszeniem czegoś do czegoś innego, identyfikowaniem (często – tworzeniem) relacji istniejących między pewnymi elementami kultury (świata). Inną cechą pragmatyzmu jest założenie, iż „nie istnieje epistemologiczna różnica między prawdą o tym, co powinno być, i prawdą o tym, co jest, ani też metafizyczna różnica między faktami i wartościami czy metodologiczna różnica między moralnością i nauką”⁵. Cecha ta wyraża ogólnie antydualistyczne nastawienie pragmatyzmu⁶.

³ Idem, *Consequences of Pragmatism*, s. 162.

⁴ Idem, *A World without Correspondence to Reality* (mpis), 1994, s. 6.

⁵ Idem, *Consequences of Pragmatism*, s. 163.

⁶ Zob. S. Bouma-Prediger, *Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics*, „Journal of the Academy of Religion” 1989, t. 57, nr 2, s. 314.

Jako następną cechę pragmatyzmu Rorty'ego warto wymienić przekonanie, że prawda i każde badanie poznawcze ma charakter dialogowy⁷, że o jego przebiegu i wynikach decydują względy społeczno-kulturowe. Rzeczywistość na zewnątrz nie odgrywa w tym procesie żadnej epistemologicznie rozstrzygającej roli – jest ona jedynie przyczynowym określnikiem naszych wysiłków adaptacyjnych, źródłem niezależnych od naszych pragnień bodźców fizycznych skłaniających nas do zmiany naszych przekonań, w tym i przekonań o charakterze naukowym. Dla Rorty'ego ważne jest też to, że „pragmatyzm zastępuje pojęcia »rzeczywistości«, »rozumu«, »natury« pojęciem lepszej przyszłości człowieka. Można powiedzieć o pragmatyzmie to, co Novalis powiedział o romantyzmie, że jest on »apoteozą przyszłości«⁸ – inaczej mówiąc, że zastępuje wiedzę i pewność nadzieją, co z kolei oznacza, że „powinno się przestać martwić o to, czy czyjeś przekonania są dobrze uzasadnione, i zacząć martwić się o to, czy miało się dosyć wyobraźni, aby wymyśleć interesujące propozycje alternatywne względem czyichś obecnych przekonań”⁹. Słowem, zdając sobie sprawę z paradoksu samozwrotności doktryny poznawczej, która odmawia prawdziwości absolutnej wszystkim innym doktrynom, w ten sposób jednakże roszcząc sobie takową *implicite*, Rorty wystrzega się przypisywania swej wersji pragmatyzmu jakiegokolwiek prawdziwości klasycznie pojętej, powołując się konsekwentnie na użyteczność jako jedyne kryterium jej oceny. Użyteczność tę sytuuje z kolei w dwóch wymiarach: terapeutycznym – pozwala ona pozbyć się brzemienia wielu tradycyjnych problemów filozoficznych, kulturowym – pozwala ona na zaprojektowanie takiej zmiany naszych przekonań kulturowych (czyli w masowej skali społecznie respektowanych), która pozwoliłaby na wyciągnięcie wszystkich wniosków z metafory darwinowskiej, co wywołałoby z kolei pożądane zmiany w naszych praktykach społecznych¹⁰. Specyfikacją owych pożądanych zmian zajmują się w innych miejscach niniejszej pracy.

⁷ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 166.

⁸ Idem, *Truth without Correspondence to Reality*, s. 7.

⁹ Ibidem, s. 21.

¹⁰ R. Rorty, *A World without Correspondence to Reality*, s. 31–36.

Sprzeciw wobec filozofii (Filozofii) pojmowanej jako podstawa całej kultury, jako królowa wiedzy i strażniczka prawdy jest istotnym, choć z pewnością nie najważniejszym, wątkiem rozważań Rorty'ego. Jedno jest pewne, ze szczególnym zaangażowaniem zwalcza on wszelkie formy reprezentacjonizmu, uważając, iż to one właśnie stanowią główny element nakreślonej powyżej wizji filozofii. O swym antyreprezentacjonizmie pisze zaś tak: „Przez stanowisko antyreprezentacjonistyczne rozumiem takie, które nie postrzega poznania jako kwestii odtwarzania rzeczywistości w sposób adekwatny, lecz raczej jako nabywania nawyków do działania radzącego sobie z rzeczywistością”¹¹. W innym zaś miejscu czytamy: „[...] rdzeniem pragmatyzmu jest próba zastąpienia pojęcia prawdziwych przekonań jako reprezentacji »natury rzeczy« myśleniem o nich jako o udanych regułach działania”¹². Dla Rorty'ego wszelkie próby epistemologicznego rozważania relacji między podmiotem a światem są niewarte zachodu. W tym też sensie i cała epistemologia, rozumiana jako dziedzina filozofii wyspecjalizowana w dostarczaniu trafnych (prawdziwych) obrazów rzeczywistości, jest przedsięwzięciem fałszywie zaprojektowanym czy też lepiej – skazanym na klęskę, również wedle jej własnych kryteriów sukcesu. Człowiek dla Rorty'ego nie jest istotą przede wszystkim poznającą, lecz raczej istotą działającą, posługującą się różnymi narzędziami po to, aby nie tylko przetrwać, lecz i uczynić swe życie lepszym (wygodniejszym, w szerokim tego słowa znaczeniu). Jednym z tych narzędzi jest wiedza wszelkiego rodzaju, w tym wiedza filozoficzna, która choć rodzi się pod wpływem przyczynowego oddziaływania świata na nas, to jednak jako taka nie mówi nam – i nigdy nie powie – niczego o tym, w jaki sposób świat naprawdę jest. Wiedza ta jest tworem społecznym czy też kulturowym i społeczeństwo, lub inaczej kultura, w pełni odpowiada za jej treść. Jeśli zatem wiedza czy też poznanie w ogóle cokolwiek odzwierciedlają, to tym czymś nie jest rzeczywistość zewnętrzna, lecz raczej nasze

¹¹ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, Cambridge 1991, t. 1, s. 1.

¹² Ibidem, s. 65.

interesy (cele), a następnie kulturowe sposoby konceptualizowania świata (środki do ich realizacji). Nie sytuują się one jednak między nami a nim, jak jakaś zasłona czy przeszkoda w dotarciu do rzeczywistości. Jeśli bowiem nie ma poznania wolnego od partykularności (nie ma „spojrzenia znikąd” – jak lubi czasami mówić Rorty, powołując się na tytuł znanej książki Thomasa Nagela), to nie ma też sensu ideał „czyste” (absolutnej) wiedzy.

Porzucenie reprezentacjonizmu, które proponuje Rorty, równa się porzuceniu takich klasycznych sporów epistemologicznych, jak spór realizm–antyrealizm, obiektywizm–relatywizm, a także pozostawienie za sobą groźby sceptycyzmu poznawczego. Porzucenie – nie zaś rozwiązanie. Spory te bowiem żadnego rozwiązania nie mają. U ich podłoża leży przyjęcie reprezentacjonistycznej opcji epistemologicznej, koncepcji poznania jako kopiowania czy odzwierciedlania rzeczywistości. Wraz z rezygnacją z kontynuowania patrzenia na proces poznania z takiej perspektywy znika przymus poszukiwania rozwiązań klasycznych problemów epistemologicznych.

Z antyreprezentacjonizmem Rorty'ego wiąże się ściśle jego odrzucenie (za Wilfriedem Sellarsem) „mitu tego, co dane” i przyjęcie za Quine'em przekonania, że nasze poznanie jest holistycznie ustrukturalizowane, przy jednoczesnym zrezygnowaniu jednak z tej formy fizykalizmu, jaką prezentuje autor *Dwóch dogmatów empiryzmu*. W ten sposób Rorty chce przeciąć ostatnią empirycystyczną pępowinę, jaka łączyła postpozytywistyczną filozofię analityczną z ideą odzwierciedlania rzeczywistości. Między holistycznie ustrukturalizowanymi przekonaniami a tą ostatnią nie ma żadnych punktów stykowych, dzięki którym potrafilibyśmy wyjaśnić treść któregośkolwiek z nich.

Prawda w tej perspektywie jest rezultatem społecznej mediacji i zamyka się c a ł k o w i c i e w obrębie tego, co właściwe wspólnocie ludzkiej. W tym też sensie jest ona raczej w y t w a r z a n a niż odkrywana, będąc zależną od miejsca, momentu i historycznych interesów tych, którzy ją kulturowo powołują do życia. Istnieją jedynie dwie instancje, do których możemy się odwołać, rozpatrując zagadnienie prawdy. Są nimi zgoda i spójność, przy czym nie chodzi tu ani o filozoficznie wyidealizowaną zgodę opisywaną we wszelkich kon-

sensualnych teoriach prawdy ani też o jakkolwiek filozoficznie wyznaczoną spójność, której ściśle warunki chciałyby z kolei wyznaczyć koherencyjne teorie prawdy. Sposób pojmowania zgodności i spójności przez Rorty'ego dobrze oddają następujące słowa: „[...] niczego nie można uznać za uzasadnienie inaczej niż przez wzgląd na to, co już pojęliśmy [...], nie ma sposobu wydostania się gdzieś poza nasze przekonania i język, skąd można by dostrzec jakiś inny sprawdzian niż spójność”¹³. Prawdziwe jest zatem to, co daje się bez sprzeczności wpleść w żywione dotąd przez nas czy też – ściślej rzecz ujmując – przez kulturową grupę, do której należymy, przekonania, tak aby uzyskać ich nowy kształt. W grę wchodzi więc zgodność i spójność rozumiane w duchu rzeczowych przekonań żywionych przez działające podmioty, nie zaś filozoficznie lub logicznie określone parametry teoretycznej zgodności i spójności. Ów proces ciągłego tkania na nowo siatki naszych przekonań (i pragnień) może odbywać się w sposób niezakłócony tylko wtedy, gdy nie ograniczają go żadne bariery o charakterze instytucjonalnym. „Zatroszczmy się o wolność, a prawda zatroszczy się o siebie sama” – powiada Rorty¹⁴.

Powróćmy teraz jeszcze na chwilę do kwestii rzeczywistości. Warto chyba zauważyć, iż początkowo Rorty znajdował się pod wyraźnym wpływem antyrealistycznych poglądów wybitnego filozofa analitycznego Hilarego Putnama. Poglądy te jednak później odrzucił jako nie dość radykalnie zrywające z pewną filozoficzną tradycją. Będzie o tym mowa nieco później. W tym miejscu przypomnijmy przede wszystkim, iż wedle Putnama istnieją dwie zasadnicze orientacje epistemologiczne: eksternalistyczna oraz internalistyczna. Ta pierwsza zakłada, że „świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłów przedmiotów. Istnieje dokładnie jedna prawda i całkowity opis »sposobu, w jaki świat istnieje«. Prawda pociąga za sobą pewien rodzaj korespondencji między słowami czy też myślami-znakami a zewnętrznymi rzeczami i rodzajami rzeczy”¹⁵.

¹³ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 160.

¹⁴ Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 176.

¹⁵ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 49.

Z kolei w perspektywie internalistycznej pytanie o obiekty ze świata ma sens tylko wtedy, gdy stawia się je w obrębie jakiejś teorii lub jakiegoś schematu konceptualnego, dzięki któremu „wycinamy (*cut up*) obiekty ze świata”. „»Prawda« w podejściu internalistycznym – powiada Putnam – jest pewnym rodzajem (wyidealizowanej) racjonalnej akceptowalności, pewnym rodzajem idealnej koherencji naszych przekonań wzajem ze sobą i z naszymi doświadczeniami, tak jak te doświadczenia same są reprezentowane w naszym systemie przekonań, a nie korespondencją z niezależnymi od umysłu czy też niezależnymi od dyskursu »stanami rzeczy«. Nie istnieje żaden Boski Punkt Widzenia, który możemy poznać czy użytecznie go sobie wyobrazić. Istnieją tylko różne punkty widzenia rzeczywistych osób, odbijające różne interesy i cele, którym służą ich opisy i teorie”¹⁶. Chociaż musimy dopuścić istnienie doświadczalnych „wejść” wiedzy, jednak powinniśmy być świadomi, iż „wejścia” owe są od początku kształtowane przez nasze słowniki i teorie, które natychmiast chwytają je w sieć interpretacyjnych skojarzeń. Stąd też, jak powiada Putnam, „idea punktu, w którym subiektywność się kończy, a Obiektywność pisana wielką literą zaczyna, okazuje się chimerą”¹⁷. Jeszcze w pracy *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty rozważa zalety tak pojmowanego wewnętrznego realizmu¹⁸. Jednakże później nigdy już do tej koncepcji nie wraca. Przyczyn tego było prawdopodobnie kilka. O niektórych będzie mowa nieco dalej. Tu, jedynie tytułem wprowadzenia, zaznaczymy, iż nie do zaakceptowania dla Rorty’ego są wyraźnie Kantowskie wątki w podejściu Putnama, jego przywiązanie do idei schematów konceptualnych jako syntetyzujących jakoby naturalnie daną różnorodność wrażeń zmysłowych, którą to ideę autor *Filozofii a zwierciadła natury* za Davidsonem zdecydowanie odrzuca. Nadto Rorty chciałby sytuować swe stanowisko całkowicie p o z a obszarem problemowym sporu realizmu z antyrealizmem, nie zaś w jego obrębie, przyjmując jakkolwiek ukulturowioną, by tak rzec, wersję tego pierwszego stanowiska (jak sądzę,

¹⁶ Ibidem, s. 50.

¹⁷ H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle 1987, s. 28.

¹⁸ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 265.

pojęcie Putnama można by zasadnie określić właśnie mianem „realizmu wewnątrzkułturowego”).

Wydaje mi się jednak, że koncepcję realizmu wewnętrznego warto zachować. Zgadzam się z Anną Pałubicką i Jerzym Kmitą, gdy wskazują na ten oto fakt, że skuteczne projektowanie, a następnie próba wdrażania w życie wszelkich innowacji kulturowych, musi brać pod uwagę zastany stan kultury – zespół powszechnie w danej wspólnocie respektowanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych¹⁹. Z sądem tym godzi się wszak i Rorty, wskazując na „majsterkowanie” zastanym materiałem kulturowym, na redeskrypcje i rekontekstualizacje jako główne mechanizmy przemiany kultury, słusznie sugerując, iż kulturowa innowacja („nowy słownik”) jest zawsze nowym ukonfigurowaniem tego, co w tej czy innej formie jest już kulturowo dostępne, nie zaś tworzeniem czegoś nowego w sensie absolutnym. Jak trafnie – za Ernestem Gellnerem – zauważa Andrzej Zybertowicz, „[choć] możemy myśleć sobie to, co chcemy, to jednak nie możemy sobie myśleć, czym chcemy”²⁰. Jednakże tego typu założenie musi się liczyć z koniecznością wzięcia pod uwagę tego, co w danej wspólnocie kulturowej uchodzi za obiektywnie istniejące (za „rzeczywiste”), tego, co w niej jest uznawane za dane, a zatem musi wziąć pod uwagę pewien zbiór sądów, który może następnie służyć jako budulec do „majsterkowania”. Aby jednak ustalić, co w danej kulturze uchodzi za takie, musimy odwołać się do pojęcia rzeczywistości oraz, jak sądzę, do pojęcia prawdy. Słowem – nie stać nas na to, aby pojęcia te ignorować, jeśli myślimy pragmatycznie, co oznacza, że przywiązujemy wagę do tego, aby nasze kulturowe innowacje miały przynajmniej szanse na upowszechnienie. Jeśli jednak – jak słusznie twierdzi Rorty (a także Anna Pałubicka i Jerzy Kmita) – nie mamy żadnych racji, aby odwoływać się do tych pojęć w ich tradycyjnym metafizycznym sensie (metafizyczno-realistycznym), nie pozostaje nam nic innego, jak przystać

¹⁹ Zob. J. Kmita, A. Pałubicka, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań 1992.

²⁰ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 347.

na koncepcję realizmu wewnętrznego i przeformułować wszystkie wchodzące tu w grę pojęcia w jego duchu. Pozwoli to nam zachować pewne intuicje odnoszące się na przykład do pojęć rzeczywistości, doświadczenia i prawdy obiektywnej (korespondencji między sądami a rzeczywistością), pozbywając się jednocześnie całego bagażu metafizycznych przesądzeń, który zwykle z nimi się łączy²¹. Jak to uczynić, pokazują zarówno Pałubicka i Kmita w wielu swych artykułach, jak i Zybortowicz w znakomitej książce *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*²².

Co do obaw Rorty'ego, iż przyjęcie koncepcji realizmu wewnętrznego musiałoby się wiązać z ideą schematów konceptualnych stojących między nami (naszym językiem) a światem, którą to ideę uznaje za Davidsonem za skompromitowaną, to można powiedzieć, iż da się zachować koncepcję różnych sposobów kulturowego urzędowania świata, abstrahując od idei owych schematów i opierając się jedynie na konkretnych danych empirycznych dostarczanych na przykład przez antropologię kulturową. Wtedy istnienie odmiennych kultur staje się faktem o znaczeniu podstawowym, natomiast przyczyny tej odmienności są sprawą drugorzędną. Podejście to nie wymaga od nas żadnych decyzji o charakterze metafizycznym, umożliwiając zarazem efektywne posługiwanie się pojęciami rzeczywistości wewnątrz-kulturowej, potocznego doświadczenia społecznego (również doświadczenia naukowego) czy nawet prawdy pojmowanej jako zgodność sądów z rzeczywistością. Słusznie powiadają Pałubicka i Kmita: „Zgoda co do tego, że pojęcie doświadczenia nie jest w stanie uprawomocnić filozoficznie jakichkolwiek mniemań podmiotów indywidualnych o nich samych czy też o otaczającym ich świecie. Tu podzielamy pogląd Richarda Rorty'ego. Ale dlaczego jedyna użyteczność pojęcia doświadczenia miałyby się sprowadzić do jego roli

²¹ W przypadku doświadczenia pewnym tropem wydaje się na przykład podejście F. Enriquesa, dla którego wiedza naukowa to „hipotetyczna reprezentacja pojęciowa inwariantów doświadczenia”; cyt. za: L. Witkowski, *Przeciw marginalności epistemologii Federigo Enriquesa*, „Toruńskie Studia Polsko-Włoskie” 1992, t. 2, red. J. Bełkot, L. Witkowski, Toruń, s. 172.

²² Zob. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*.

filozoficznie uprawomocniającej? Uważamy, że pojęcie doświadczenia jest niesłychanie użyteczne także i dla badań kulturoznawczych; dla badań nad kulturą w ogólności, w tym także dla badań nad nauką w szczególności (jako specyficzną dziedziną kultury)²³.

Wydaje się zatem, iż interes skuteczności pragmatycznej jakichkolwiek projektów przemian kultury domaga się wcześniejszej analizy kulturoznawczej zastanego stanu kultury. Wiara w zniewalającą moc nowych metafor i „nowych słowników” pozostaje wiarą nieufundowaną na żadnej racjonalnej podstawie, jeśli nie zostanie wzmocniona analitycznym oglądem warunków, w jakich przyjdzie tym nowym metaforom i „nowym słownikiem” pracować.

Wracając do wcześniejszego wątku moich rozważań, można powiedzieć, iż w *Filozofii a zwierciadle natury* Rorty podejmuje polemikę ze swymi filozoficznymi przeciwnikami jeszcze na ich terenie, szukając sprzymierzeńców „siedzących okrakiem na barykadzie”, gdy tymczasem później teren ten chce w ogóle opuścić. Dobrze to widać przy okazji polemiki z Putnamem, dotyczącej jednego z najczęściej pojawiających się zarzutów wobec podejścia Rorty’ego. Chodzi oczywiście o relatywizm. Zanim jednak sprawą tą bliżej się zajmiemy, musimy najpierw poświęcić trochę miejsca na ujawnienie jednej z najważniejszych przesłanek stanowiska Rorty’ego. Myślę o jego etnocentryzmie.

Nieuchronność etnocentryzmu

Rorty dostrzega, rzecz jasna, możliwość klasyfikowania swego pragmatycznego stanowiska jako relatywistycznego, a w ten sposób osadzania go z powrotem w kręgu problemów, od których chciałby tak bardzo się uwolnić. Przeciwestawiając się temu, pisze: „Pragmatysta nie ma pozytywnej teorii, która głosi, że coś jest relatywne wobec czegoś innego. Zajmuje on czysto negatywne stanowisko, powiadając, że powinniśmy porzucić tradycyjne rozróżnienie między wiedzą a opinią, interpretowane jako rozróżnienie między prawdą

²³ J. Kmita, A. Pałubicka, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, s. 180.

jako korespondencją z rzeczywistością i prawdą jako aprobatywnym określeniem dobrze uzasadnionych przekonań. [...] pragmatysta nie ma teorii prawdy, a tym bardziej teorii relatywistycznej. Dla niego, jako zwolennika teorii solidarności, teoria wartości kooperacyjnego ludzkiego badania ma tylko bazę etyczną, a nie epistemologiczną czy metafizyczną. Nie mając jakiegokolwiek epistemologii, *a fortiori* nie ma on też epistemologii relatywistycznej”²⁴. Cytat ten sygnalizuje już wyraźnie linię obrony, jaką wybiera Rorty. Będzie ona polegać na próbie przeniesienia sporów o charakterze epistemologicznym na płaszczyznę etyczną, a nawet polityczną. Krokiem w tym kierunku jest wyraźnie deklarowany przez niego etnocentryzm. Wynika on ze zgody na ocenę relatywizmu wyrażoną przez Putnama, który w pracy *Realism with a Human Face* pisze tak: „Relatywizm w tej samej mierze co Realizm przyjmuje, że można pozostać w obrębie jakiegoś języka i jednocześnie poza nim. W przypadku Realizmu nie pociąga to za sobą bezzwłocznie sprzeczności, ponieważ cała treść Realizmu leży w twierdzeniu, że jest sens, aby myśleć o Spojrzeniu z Boskiego Punktu Widzenia (*God's-Eye View*) czy lepiej Znikąd (*View from Nowhere*); jednakże w przypadku Relatywizmu daje to w rezultacie autorefucję”²⁵. Rozróżnienie między dwoma zasadniczymi pragnieniami: pragnieniem obiektywności i pragnieniem solidarności²⁶, kryjącymi się za głównymi sposobami, dzięki którym ludzie próbują nadać sens swemu życiu, sytuując je w jakimś szerszym kontekście, służy Rorty'emu do tego, aby precyzyjnie określić własne stanowisko etnocentryczne. Mieści się ono całkowicie w paradygmacie solidarności. Dokonuje on jego wyboru, kierując się dwiema przesłankami: słabszą – nawiązującą do trudności paradygmatu absolutnej (a za-

²⁴ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 23–24.

²⁵ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass. 1990, s. 23.

²⁶ „Jeżeli osoba poszukuje solidarności, to nie pyta o relacje pomiędzy praktykami wybranej wspólnoty a czymś poza tą wspólnotą. Jeżeli zaś szuka obiektywności, to dystansuje się od rzeczywistych osób wokół niej nie przez to, że myśli o sobie jako o członku jakiejś innej rzeczywistej lub wyobrażonej grupy, lecz raczej przez przywiązanie się do czegoś, co można opisać bez odniesienia do jakichkolwiek szczególnych istot ludzkich” (R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 21).

tem niezależnej od wpływów podmiotowych) obiektywności w uzasadnieniu roszczeń do bycia w kontakcie z czymś pozaludzkim (np. rzeczywistością)²⁷, i silniejszą – odwołującą się do pobudek etycznych. Ta ostatnia wychodzi z założenia, że odwołanie się do solidarności lepiej służy celom społeczeństwa liberalnego, uwalniając ludzi od presji prawd przyznających sobie obiektywną, a często i absolutną ważność, które ograniczają ludzką wolność. Intencje Rorty'ego są wyraźnie widoczne w następującym fragmencie jego rozważań: „Gdybyśmy kierowali się jedynie pragnieniem solidarności, pozostawiając całkowicie na boku pragnienie obiektywności, wtedy myślelibyśmy o postępie ludzkości jako umożliwianiu istotom ludzkim czynienia więcej interesujących rzeczy i byciu bardziej interesującymi ludźmi, a nie jako o zmierzaniu ku jakiemś miejscu, które zostało jakoś z góry dla nich przygotowane. Nasze wyobrażenie nas samych opierałoby się raczej na modelu czynienia czegoś niż odkrywania”²⁸.

Według Rorty'ego szczyry etnocentryzm czyni po prostu wyrażonym to, co i tak nieuchronne²⁹. Identyfikując postępowanie pragmatystów z poszukiwaniem solidarności opierającym się na przesłankach etnocentrycznych, które mają charakter przesądzeń typowych dla zachodniej kultury liberalnej, i będąc w pełni świadom niemożności niekołowego uzasadnienia tej postawy, odwołuje się on do pragmatycznych kryteriów, aby wykazać, że wartości te są godne świadomej akceptacji. Powiada: „Przyjmowane przez pragmatystów uzasadnienie tolerancji, swobodnego dociekania i poszukiwania niezakłóconej komunikacji może przybrać tylko formę porównania między społeczeństwami, które reprezentują te zwyczaje, a tymi, które tego nie czynią, porównania prowadzącego do sugestii, że nikt, kto doświadczył jednego i drugiego, nie wybrałby tych ostatnich”³⁰.

²⁷ Ibidem, s. 33.

²⁸ Ibidem, s. 27–28.

²⁹ „Każdy jest etnocentryczny, gdy jest zaangażowany w prawdziwą dyskusję, bez względu na to, jak bardzo realistyczną retorykę obiektywności uruchamia w swym postępowaniu” (R. Rorty, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16, s. 30).

³⁰ Ibidem, s. 29.

Jasne jest, że tak wyraźne stanowisko etnocentryczne, jak prezentowane przez Rorty'ego, musi budzić obawy, a często i niechęć tych, którzy byliby skłonni łączyć je z imperializmem kulturowym. Tym istotniejsze staje się zrozumienie sposobu, w jaki Rorty traktuje sprawę relacji międzykulturowych. Wychodząc z założenia, że owocny kontakt między odmiennymi kulturami jest możliwy (przesłanki tego założenia omawiam dokładniej nieco dalej), stwierdza on jednocześnie, iż „powiedzieć, że musimy działać używając naszych własnych standardów, że musimy być etnocentryczni, to powiedzieć po prostu, iż przekonania sugerowane przez inną kulturę muszą być sprawdzane przez próbę splecenia ich z przekonaniem, które już żywimy”³¹. Ta metodologiczna wskazówka znajduje natychmiast typowe dla autora *Filozofii a zwierciadła natury* uzupełnienie etyczne. Oto bowiem o ile nieuchronnym punktem wyjścia w kontakcie z obcą kulturą (szerzej – obcą konfiguracją przekonań, jako że dla Rorty'ego nie ma różnicy między konfrontacją odmiennych kultur a konfrontacją odmiennych zespołów przekonań w obrębie tej samej kultury³²) jest nasz punkt widzenia, o tyle punktem dojścia czy też celem jest taka jego modyfikacja, która pozwoliłaby na przyswojenie obcego punktu widzenia i uczynienie go częścią naszego własnego. W tym procesie rozszerzania zakresu osób, o których bylibyśmy skłonni powiedzieć „my”, nasze przekonania ulegają stopniowej przemianie. Stopniowej, albowiem i do tego procesu stosuje się słynna metafora Ottona Neuratha o warunkach przebudowywania statku na pełnym morzu. Istotne jest przy tym to, że etnocentryzm nie upoważnia w żadnej mierze do absolutyzowania własnego punktu widzenia, do nadawania mu jakiegś ponadczasowej ważności czy to w kategoriach etycznych, czy tym bardziej poznawczych. Nie ma mowy o tym, aby przypisywać mu jakąś metafizycznie pojętą trafność w odtwarzaniu jakkolwiek pojętego obiektywnego porządku świata. Podobnie chęć przyswojenia sobie tak wielu, jak to tylko możliwe, przekonań obcej kultury nie może wyływać z ogół-

³¹ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 26.

³² „Różnica pomiędzy odmiennymi kulturami jest tego samego rodzaju co różnica między różnymi teoriami występującymi w obrębie jakiegś pojedynczej kultury” (ibidem).

nego przekonania co do tożsamości natury ludzkiej i z próby odnawiania zarówno w sobie, jak i w innym jej przejawów. Wystarczy intelektualna ciekawość, miłość i poczucie sprawiedliwości, które – jak twierdzi Rorty – są wbudowane w projekt zachodniej kultury liberalnej. Oddajmy głos Rorty'emu: „[...] moralne zadania demokracji liberalnej są podzielone między agentów miłości i agentów sprawiedliwości. Innymi słowy, demokracja taka wykorzystuje i umacnia zarówno koneserów odmienności, jak i strażników uniwersalności. Ci pierwsi twierdzą, że są gdzieś ludzie, których społeczeństwu nie udało się dostrzec. Czynią oni tych kandydatów do przyjęcia [w obręb społeczeństwa] widzialnymi, pokazując, jak wyjaśnić ich dziwne zachowanie w kategoriach spójnego, choć nieznanego zbioru przekonań i pragnień, nie zaś w terminach, takich jak: głupota, szaleństwo, niegodziwość czy grzech. Ci drudzy – strażnicy uniwersalności – gwarantują, że skoro ludzie ci zostali uznani za obywateli, skoro zostali ujawnieni przez koneserów odmienności, będą traktowani na równi z nami”³³.

Kwestia otwartego etnocentryzmu Rorty'ego prowadzi nas w kierunku jego polemiki z Putnamem. Nią też teraz się zajmiemy.

Polemika z Hilarym Putnamem. Problem relatywizmu i prawdy

Kością niezgody w sporze między obu filozofami jest Putnamowskie pojęcie „idealizacyjnej racjonalnej akceptowalności”³⁴, za pomocą którego chciałby on ocalić obiektywność (wykraczającą poza jedynie intersubiektywną zgodę) w odniesieniu do prawdy. Idzie o to, że choć rzeczywistość, którą poznajemy, możemy poznawać tylko jako rzeczywistość dla nas, jako widzianą przez pryzmat naszych teorii i naszych dyskursów³⁵, to jednak roszczenia poznawcze (prawdziwościowe), jakie wiążemy z naszym poznaniem owej wewnętrznej

³³ Ibidem, s. 206.

³⁴ Zob. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, s. 41.

³⁵ Zob. ibidem, s. 113–121.

rzeczywistości, wykraczają poza kontekst partykularnego dyskursu, czy też partykularnej kultury³⁶, dzięki odwołaniu się właśnie do owej „idealizacyjnej racjonalnej akceptowalności”. Wedle Putnama rozszerzenia rozumu zawsze transcendują historycznie dany czas i miejsce, dlatego też rozumu nie da się znaturalizować, tzn. zrównać z tym, co uchodzi za rozumne w danej wspólnotcie, w danym czasie. Przywołajmy kluczowe słowa ze słynnego tekstu Putnama *Why Reason Can't Be Naturalized*³⁷: „Rozum [...] jest zarazem immanentny (nie można go odnaleźć poza konkretnymi grammi językowymi i instytucjami) i transcendentny (jako pewna regulatywna idea, której używamy, aby krytykować przebieg wszystkich działań i postępowanie wszelkich instytucji)”³⁸. I dalej: „Jeśli rozum jest zarazem transcendentny i immanentny, to filozofia jako kulturowo uwarunkowana refleksja i argumentacja o kwestiach wiecznych jest zarówno w czasie, jak i w wieczności. Nie mamy punktu Archimedesowego, zawsze mówimy językiem czasu i miejsca, jednakże słuszność i niesłuszność tego, co mówimy, nie jest tylko [ograniczona] do pewnego czasu i miejsca”³⁹.

Dla Rorty'ego pojęcie „idealizacyjnej racjonalnej akceptowalności” ma sens tylko wtedy, gdy odnosi się do „racjonalnej akceptowalności przez idealną wspólnotę”, przy czym wspólnota owa nie może być traktowana abstrakcyjnie, jako wspólnota w ogóle, lecz bardzo konkretnie – w terminach określonych historycznie i socjologicznie. Jej idealność zaś nie może być niczym innym jak tym, co najlepsze w ludziach skłonnych do ustalania prawdy na drodze swobodnej dyskusji, nie zaś przyjmowania jej mocą autorytatywnej wykładni. Pisze: „Nie potrafię pojąć, co może oznaczać owo »my«, jeśli nie nas: wykształconych, wyrafinowanych, tolerancyjnych, miękkich (*wet*) liberałów, ludzi, którzy są zawsze gotowi do tego, aby wysłu-

³⁶ Ibidem, s. 177.

³⁷ H. Putnam, *Why Reason Can't Be Naturalized*, w: *Philosophy – End or Transformation?*, eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge, Mass. 1987.

³⁸ Ibidem, s. 228.

³⁹ Ibidem, s. 242.

chać innej strony [...]”⁴⁰. Zakłada on, analizując pewne wypowiedzi Putnama, że ten nie byłby jednak skłonny przystać na tak etnocentrycznie określoną wspólnotę jako na jedyny punkt odniesienia do problemów prawdy. Słowem – w podejściu autora *Realism with the Human Face* śledzi chęć pozostawienia, choćby w formie rudymen tarnej, jakiejś instancji odwoławczej, wymykającej się etnocentrycznej określoności.

Zauważmy nawiasem, iż Putnam jest rzeczywiście uwikłany w niewygodną sytuację. Oto bowiem, z jednej strony, odrzuciwszy stanowisko realizmu metafizycznego, nie mógł już bronić jakiejś teorii prawdy, która zakładałaby możliwość porównywania sądów z niezależną od podmiotów rzeczywistością, z drugiej jednak nie miał też ochoty – co polemika z Rortym wyraźnie ukazała – przystać na umieszczenie relacji prawdziwościowej całkowicie w przestrzeni między sądem a konkretną wspólnotą społeczną, znajdującą się w określonym miejscu i czasie. Dlatego umieszcza on roszczenia do prawdy wśród kulturowych powszechników, zdając sobie bardzo dobrze sprawę, iż rzeczywista treść wypełniająca te roszczenia jest kulturowo zdeterminowana, jednocześnie zaś nie chce wyrazić zgody na proponowaną przez Rorty’ego całkowitą pragmatyzację prawdy. Wydaje się, iż Kmita trafnie interpretuje intencje Putnama, uważając, iż nie traci on nadziei na zaistnienie jakiegoś procesu postępu poznawczego, który byłby mierzony coraz adekwatniejszym odtwarzaniem „rzeczywistości z ludzką twarzą”⁴¹. Jak jednak pogodzić stanowisko realizmu wewnętrznego (wewnątrz kulturowego) z antyrelatywizmem? Putnam nie ma chyba na uwadze jakiejś wspólnej i tej samej kultury gatunku ludzkiego jako takiego (?), albowiem gdyby kontrfaktycznie zakładał istnienie takiej kultury, sens rozróżnienia realizmu i realizmu wewnętrznego nie miałyby żadnego uzasadnienia lub miałyby je tylko przy założeniu istnienia zdyskredytowanego przezeń Boskiego Punktu Widzenia. Koncepcja realizmu wewnętr-

⁴⁰ R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 66–67.

⁴¹ J. Kmita, *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, s. 252.

nego nabiera sensu tylko wtedy, gdy założymy istnienie różnych kultur (różnych dyskursów), różnie też preparujących świat dla naszego poznania. Wtedy jednak ulegamy pokusie przyjęcia istnienia różnych schematów konceptualnych, odmiennie petryfikujących świat. Z tym właśnie mamy do czynienia w przypadku Putnama. Lecz jeśli przyjmujemy argumentację Davidsona na rzecz porzucenia koncepcji schematów konceptualnych (sygnalizowaliśmy już, że Rorty tak właśnie robi), to bylibyśmy skłonni – podobnie jak autor *Filozofii a zwierciadła natury* – zrezygnować z koncepcji realizmu wewnętrznego.

W tym miejscu dotykamy ważnej kwestii. Oto, jak wspomniałem wcześniej, Rorty miał ochotę przystać na koncepcję realizmu wewnętrznego. Jak to jednak wyraźnie wynika z jego polemiki z Putnamem, zamysł ten definitywnie porzucił. Przyczyny tego wydają się zrozumiałe. Bez względu na to, czy rzeczywistości nadamy walor całkowitej niezależności od uwarunkowań podmiotowych, czy też obdarzymy ją „ludzką twarzą”, jeśli tylko pozostawimy jej jakąkolwiek rolę w procesie poznania (w procesie nadawania wartości logicznej sądom), nie wyrwiemy się z objęć epistemologii, nie porzucimy terytorium, na którym jeszcze coś oprócz nas samych decyduje o prawdzie i fałszu twierdzeń. Co więcej, w jaki właściwie sposób możemy odróżnić rzeczywistość „z ludzką twarzą” od jakiejś innej rzeczywistości, jeśli odrzucimy koncepcję radykalnie odmiennych schematów konceptualnych jako niemożliwą do zoperacjonalizowania? „Jeśli nie ma żadnych obiektów, które są niezależne od naszych sposobów mówienia, trudno jest sformułować *j a k i e k o l w i e k* wyraźnie realistyczne, nietrywialne doktryny – nawet doktryny realizmu »wewnętrznego«⁴². Słowem – dla Rorty’ego „realizm wewnętrzny” jest w pewnym sensie stanowiskiem słusznym, lecz trywialnym: wszyscy mówimy z pewnego określonego punktu widzenia, a zatem i odniesienia semantyczne naszych sądów są oczywiście konstruktami kulturowymi. Skoro jednak innych konstruktorów po prostu być nie może, to po co nad tą kwestią teoretycznie się zatrzymywać? Już w książce *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty

⁴² R. Rorty, *Putnam on Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1992, t. 52, nr 2, s. 416.

piisał: „Realizm wewnętrzny [...] jest poglądem mówiącym, że stosownie do naszych własnych konwencji reprezentacyjnych reprezentujemy uniwersum lepiej, niż wcześniej to czyniliśmy. Lecz jest to z kolei komplementowanie siebie za, powiedzmy, wynalezienie terminu lit dla reprezentowania litu, który nie był reprezentowany wcześniej. Różnica między realizmem »metafizycznym«, którego się wyrzekliśmy, a niekontrowersyjnym realizmem wewnętrznym, jest różnicą między mówieniem, że udanie reprezentujemy Naturę stosownie do Natury własnych konwencji reprezentowania i powiadaaniem, że reprezentujemy ją udanie stosownie do naszych własnych konwencji. Jest to różnica między, z grubsza mówiąc, nauką jako Zwierciadłem Natury a nauką jako zbiorem schematów do radzenia sobie z naturą. Powiedzieć, że kopiujemy przy użyciu naszych własnych perspektyw, jest mniej więcej prawdziwe, lecz trywialne”⁴³. Jeszcze raz podkreślmy: dla Rorty’ego poznanie „wydarza się” w przestrzeni między językiem a używającą go wspólnotą społeczną, nie zaś między językiem a – jakkolwiek by ona była – rzeczywistością, i dlatego chce on w ogóle porzucić nawiązanie do reprezentowania. Można by zatem powiedzieć, iż dla Rorty’ego koncepcja obdarzenia rzeczywistości „ludzką twarzą” jest tylko unikiem chroniącym (pozornie) przed całkowitym zerwaniem z klasycznymi pojęciami epistemologii, takimi właśnie jak „reprezentowanie”, „pozór i rzeczywistość” czy „podmiot–przedmiot”. Bez względu bowiem na to, jaką formę przyjąłaby rzeczywistość w procesie poznania, pozostałaby zawsze elementem w grze, z której Rorty chce się wycofać. Pragnie on radykalnie wyeliminować taką możliwość przez amputowanie całego obszaru klasycznej epistemologii i wprowadzenie na jego miejsce zupełnie odmiennego typu refleksji, stawiającego najpierw pytania etyczne i polityczne, a dopiero potem wszelkie inne. Przypuszczam, że Rorty zgodziłby się ewentualnie na to, aby klasyczną epistemologię zastąpiła pozbawiona roszczeń scjentyistycznych nieklasyczna socjologia wiedzy czy też nauki, opisująca pro-

⁴³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, s. 298. W tym wypadku posługuję się przekładem własnym, ponieważ tłumaczenie *Philosophy and the Mirror of Nature* na język polski rażąco odbiega w tym miejscu od oryginału. Fragment ten znajduje się na s. 266 wydania polskiego.

ces poznania jako proces od początku do końca społeczny (myśle tu w szczególności o propozycjach szkoły edynburskiej i Brunona Latoura).

W sporze między Rortym a Putnmem stanowisko tego pierwszego wydaje mi się znacznie bardziej konsekwentne, choć niepozabawione trudności. Przeniesienie zagadnień prawdy całkowicie na obszar tego, co społeczne czy kulturowe, i zadowolenie się prawdziwością w sensie konsensualno-pragmatycznym (gdzie to, co konsensualne, odnosi się do określonej wspólnoty społecznej nie zaś, jak chce tego Habermas, do każdego, kto wkroczy w tzw. dyskurs teoretyczny odnoszący się do zagadnień prawdy⁴⁴), uważam za rozwiązanie w zasadzie trafne, aczkolwiek sędzę, iż przy pewnej nieepistemologicznej interpretacji realizmu wewnątrz kulturowego dałoby się ocalić także niektóre intuicje związane z korespondencyjną teorią prawdy (jak i teorią koherencyjną, konsensualną, pragmatyczną oraz teorią prawdy jako oczywistości). Dostrzegam jednak także niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z odebraniem prawdzie statusu transcendentu, również niebezpieczeństwa o charakterze etyczno-politycznym. Kilkakrotnie w tej pracy sugeruję, że zyski wiążące się z (kolejnym) procesem „odczarowywania” świata, w tym i zdejmowania „czaru” z takich pojęć jak prawda, mogą okazać się za małe, aby zrównoważyć ewentualne kulturowe straty. Dlatego też rozumiem motywy kierujące Putnama chęcią zachowania pojęć Prawdy i Rozumu jako idei regulatywnych naszego myślenia, skłaniających nas do nieufności względem tego, co w danym miejscu i czasie za takowe uchodzi⁴⁵. Nie sędzę jednak, aby sprawy owych zysków i strat dało się jakoś jednoznacznie rozstrzygnąć. Przypuszczam, iż sytuacyjne wygrywanie napięć między stanowiskiem przyznającym prawdzie i rozumowi status absolutnego transcendentu a stanowiskiem skłonny traktować te pojęcia jako jedynie etyczne wezwania do zmiany nawyków naszego myślenia i działania, do kreowania „lepszyc nas” może okazać się strategią najowocniejszą z punktu

⁴⁴ Na ten temat zob. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s. 109–118.

⁴⁵ H. Putnam, *Why Reason Can't Be Naturalized*, s. 234.

widzenia interesu szeroko pojętej atrakcyjności kultury, w której żyjemy. Generalnie uważam jednakże, iż szkicowane tu stanowisko Rorty'ego pozwala w poważnym zakresie uniknąć konieczności wydawania jakichkolwiek wstępnych (metafizycznych) sądów o naturze rzeczywistości i przyjęcia za rzeczywistość tego, co społecznie lub kulturowo za taką uchodzi, a nadto umożliwia dokonanie opisu funkcjonowania społecznych praktyk poznawczych bez wikłania się w rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym. Warto zauważyć, iż w stanowisku owym nie może być mowy o jakimkolwiek solipsyzmie, jako że zakłada ono, iż o przyjęciu istnienia świata obiektywnego (w sensie: niezależnego od nas) przesądza praktyka życiowa podmiotów, napotykająca opór świata i zapewniająca nam przyczynową więź z nim, nie zaś refleksja filozoficzna jakiegokolwiek rodzaju.

Próbie uzyskania obiektywności poznawczej wykraczającej poza dany kontekst społeczny czy kulturowy uważam, podobnie jak Rorty, za zupełnie beznadziejną, chociaż – powtarzam raz jeszcze – dostrzegam też historyczno-kulturową i etyczną rolę wartości prawdy jako transcendensu, na przykład jako idei regulatywnej nauki lub też ostatniej nadziei uciśnionych. Jednakże fakt, że roszczenia prawdziwościowe formułowane w kulturze europejskiej z reguły noszą znamiona uniwersalistyczne, niczego, moim zdaniem, nie zmienia w ogólnym obrazie problemu ich statusu. Odpowiednio sformułowana teoria kultury może opisać ich typ jako rezultat splotu wielorakich czynników o charakterze historycznym, podważając w ten sposób absolutystyczny charakter owych roszczeń.

Powróćmy jeszcze raz do kwestii relatywizmu. Jak już wspomniałem, Rorty, podobnie jak Putnam, uznaje to stanowisko za równie niemożliwe do utrzymania, jak stanowisko absolutnego obiektywizmu wspierającego się na realizmie metafizycznym. Stąd też wyraźnie deklaruje się jako etnocentrysta, a właściwie jako anty-antyrelatywista, aby odróżnić swoje stanowisko od klasycznych form etnocentryzmu. Zdawałoby się jednak, iż etnocentryzm jest niczym innym jak pewną formą relatywizmu. Tak sprawa wygląda z klasycznego (modernistycznego) punktu widzenia, gdzie etnocentryzm kojarzony jest ze splotem dwóch założeń: 1) każdy sąd jest sądem relatywnym kulturowo; 2) sądy żywione we własnej kulturze uważa się

za sądy uprzywilejowane poznawczo. Wydaje się jednak, iż Rorty unika takiej klasyfikacji przez całkowite zrezygnowanie z powyższych założeń epistemologicznych i przeniesienie całego zagadnienia na płaszczyznę etyczną i polityczną. Jak bowiem pamiętamy, nie twierdzi on wcale, że liberalna kultura zachodnia jest w jakiegokolwiek uprzywilejowanej poznawczo sytuacji, że jest ona bliższa rzeczywistości czy prawdy o świecie lub naturze człowieka niż każda inna kultura; co więcej nie uważa też wcale, że każdy sąd czy twierdzenie, przekonanie lub pragnienie jest – czy też musi być – zrelatywizowane kulturowo, lecz tylko że on preferuje na płaszczyźnie etycznej i politycznej sądy i przekonania typowe dla kultury, z którą się utożsamia. Preferowanie punktu widzenia własnej kultury nie musi wcale pociągać za sobą – zdaje się Rorty słusznie uważać – zajmowania stanowiska w sporze obiektywizm–relatywizm. Etnocentryzm etyczny i polityczny zawiesza ten spór epistemologiczny, zadowolając się zajęciem wyraźnego stanowiska aksjologicznego i unikając rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. Jego zwolennik powiada po prostu: nie wiem, czy każdy sąd jest zrelatywizowany kulturowo, nie wiem również, czy mogą istnieć sądy niezrelatywizowane kulturowo, wiem tylko, że ja preferuję sądy typowe dla kultury, w której żyję, i potrafię przedstawić racje, dla których to czynię.

Dlaczego jednak mówić w ogóle, jak to czyni Rorty, o sędach typowych dla danej kultury (zachodniej kultury liberalnej), aby je następnie waloryzować pozytywnie, zamiast mówić po prostu o moich sędach i przekonaniach, nie troszcząc się za bardzo o to, czy są one w danej kulturze podzielane, czy też nie, unikając w ten sposób całkowicie konfrontacji ze zwolennikami obiektywizmu? Dlaczego zatem w ogóle upierać się przy etnocentryzmie? W przypadku Rorty'ego odpowiedź na te pytania musi przywołać jego przekonanie, że etyka – częściowo, a polityka – całkowicie są sprawami publicznymi i wymagają dyskursu odwołującego się do zasobów danej kultury, oraz wziąć pod uwagę paradygmat solidarności jako podstawową etyczną przesłankę jego refleksji. Sprawy te będą rozważać szczegółowo nieco dalej.

W świetle powyższej interpretacji, maksymalnie życzliwej autorowi *Filozofii a zwierciadła natury*, klasyfikowanie jego stanowi-

ska w kategoriach jakiegokolwiek relatywizmu – w tym i „relatywizmu nieśmiałego”⁴⁶ – nie wydaje się nieuchronne. Zarazem jednak wypada zgodzić się z Kmitą, gdy twierdzi, że wiele wypowiedzi Rorty’ego nosi wyraźne ślady jego zaangażowania po jednej stronie wchodzącego tu w grę sporu. Przywołując wypowiedzi autora *Filozofii a zwierciadła natury* odnoszące się do faktu niemożności istnienia jakiejś ponadkultury, z punktu widzenia której można by porównywać ze sobą schematy pojęciowe kultur lokalnych⁴⁷, Kmita słusznie – moim zdaniem – pisze: „Przyjęcie istnienia przynajmniej potencjalnego (możliwego w przyszłości lub dającego się skonstruować) takiego »tertium comparationis«, takiej »ponadkultury«, lokalnej, a tym bardziej uniwersalnej, jest przyjęciem założenia »metafizycznego« w sensie Rorty’ego: żadna jednostka ludzka nie egzystuje w tego rodzaju »ponad kulturze«. W tej kwestii zgadzam się całkowicie z Rortym. Nie zgadzam się z nim jednak co do tego, że z góry trzeba wykluczyć istnienie owej »ponadkultury«. Jeśli zapewnienie o jej istnieniu jest »metafizyczne«, to tym samym negacja tego istnienia jest »metafizyczna«. O »superkulturze« powiedziałbym tak: czy afirmujemy ją, czy też negujemy, w obydwu przypadkach zajmujemy stanowisko jednakowo »metafizyczne«. Proponowałbym w konsekwencji, ażeby nie rozstrzygać między obydwoma stanowiskami, ażeby oddalić pytanie domagające się rozstrzygnięcia sporu między tymi stanowiskami”⁴⁸. Sądzę, że przy najżyczliwszej interpretacji, ignorującej miejsca dwuznaczne, można uznać, iż Rorty tak właśnie czyni. Zarazem warto zauważyć – a jest to sprawa bardzo istotna – iż jego niewiara w istnienie ponadkultury, wyrażona skądinąd ponownie w polemice z Kmitą, opiera się na założeniu, że każda istota ludzka musi być poddana procesowi akulturacji i że jest to z konieczności akulturacja odbywająca się zawsze w pewnej określonej kulturze⁴⁹, co niejako praktycznie wyklucza możliwość wspięcia się na poziom ponadkultury.

⁴⁶ Zob. J. Kmita, *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*, s. 251.

⁴⁷ Ibidem, s. 225.

⁴⁸ Ibidem, s. 251–252.

⁴⁹ Zob.: R. Rorty, *Response to Jerzy Kmita*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2; idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 13.

Davidson! Davidson!

Wspomniałem już o wpływie, jaki wywarł na poglądy Rorty'ego wybitny amerykański filozof analityczny Donald Davidson. Pora teraz, aby ten sąd uzasadnić.

Autor *Filozofii a zwierciadła natury* przejmując i adaptując do własnych filozoficznych interesów trzy istotne składniki dorobku teoretycznego Davidsona. Myślę o idei holizmu semantycznego, krytyce koncepcji schematów konceptualnych oraz spojrzeniu na rolę metafory w kreowaniu znaczeń i rozwoju języka. Idea holizmu semantycznego sprowadza się, w wielkim uproszczeniu, do przekonania, iż znaczenia językowe kształtują się mocą zależności wewnątrzjęzykowych, a każde da się zidentyfikować tylko jako element całości języka. Słowem – semantyka jest wyłącznie domeną języka. Na kształtowanie się znaczeń nie ma wpływu ani rzeczywistość, ani aktywność umysłu. Rorty akcentuje gdzieś tam pokrewieństwo tej koncepcji holizmu semantycznego ze strukturalizmem Ferdinanda de Saussure'a i koncepcją gier językowych Ludwiga Wittgensteina. Uważam, iż w jego wydaniu idea holizmu semantycznego zbliża się wyraźnie właśnie do tej ostatniej koncepcji, albowiem tak jak Wittgenstein postrzega on język jako pewną *p r a k t y k ę s p o ł e c z n ą*, która podlega historycznym przemianom. W odróżnieniu od strukturalistów pragmatyczna teoria znaczenia Rorty'ego odrzuca możliwość odkrycia jakiegoś stałego, ponadczasowego mechanizmu kreowania znaczeń, sytuującego się wewnątrz samego języka. Rorty podziela jednak ze strukturalistami, a zwłaszcza z poststrukturalistami, głęboką niechęć do teorii znaczenia, które określam zbiorczym mianem wertykalnych. Jak sądzę, dałoby się do nich zaliczyć: teorie referencyjne utrzymujące, iż to pewne stany świata decydują o formie znaczeń językowych; teorie mentalistyczne głoszące pierwszorzędną rolę w tym procesie idei sytuujących się w umyśle; a wreszcie teorie platonizujące zakładające, iż znaczenia językowe odzwierciedlają ponadczasowe, obiektywne i sytuujące się poza umysłem byty idealne. Choć, jak wspomniałem, Rorty'emu najbardziej odpowiada teoria znaczenia kryjąca się w koncepcji gier językowych Wittgensteina, można by jednak powiedzieć, iż solidaryzuje się ze wszystkimi teoriami znaczenia o cha-

rakterze horyzontalnym. Idzie mu bowiem przede wszystkim o to, aby w refleksji nad znaczeniem językowym, szerzej – nad językiem jako takim, wyeliminować zarówno odniesienia do rzeczywistości pozajęzykowej, jak i umysłu, aby zrozumieć, iż „znaczenie jest funkcją kontekstu” (podkr. A. S.)⁵⁰. Teza ta stanowi pozytywną stronę antylogocentryzmu Rorty’ego, czyli negacji przekonania, że „język czasami trafnie reprezentuje coś niejęzykowego, że czasami znak i znaczenie zbiegają się w tym sensie, że znak doskonale reprezentuje coś innego – swe znaczenie. Znaczenie z kolei jest myślą w czyimś umyśle, która sama może doskonale reprezentować coś niementalnego. Dla zwolenników logocentryzmu język jest najlepszy wtedy, gdy jest doskonale przejrzysty względem rzeczywistości – identyczny ze swym przedmiotem”⁵¹. Rorty nie ukrywa, że swymi poglądami na znaczenie i na sposób, w jaki działa język, chciałby przyczynić się do ocalenia przesłania stanowiska określonego kiedyś mianem idealizmu językowego⁵². Podkreślmy jeszcze raz: w przypadku Rorty’ego nie ma mowy o groźbie (?) idealizmu; przyczynowe oddziaływanie świata na nas zapewnia nam zachowanie więzi między niezależnym od nas i od języka światem a nami. Jednakże wszystko inne jest domeną języka powiązanego z działaniem w jedną praktykę życiową podmiotów. Będzie o tym mowa dalej.

Zajmijmy się teraz sprawą schematów pojęciowych. Rorty całkowicie zgadza się z krytyką przyjmowania ich istnienia wyrażoną przez Davidsona w artykule *O schemacie pojęciowym*⁵³. Ponieważ tekst ten jest powszechnie znany, a nadto dostępny w języku polskim, nie będę go tu szczegółowo relacjonował. Powiem tylko, iż Rorty w pełni aprobuje przekonanie Davidsona, iż obalenie koncepcji schematów pojęciowych jest dopełnieniem dzieła Quine’a i pozbyciem się trzeciego – ostatniego – dogmatu empiryzmu. Wraz z upadkiem koncepcji schematów pojęciowych (utożsamianych naj-

⁵⁰ Idem, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, Cambridge 1992, t. 2, s. 125.

⁵¹ Ibidem, s. 130.

⁵² Zob. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 140.

⁵³ D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, tłum. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5.

częściej z językiem) upada też idea języka jako czegoś stojącego między nami a światem – jako przeszkody w trafnym uchwyceniu świata, albowiem idea zakładająca możliwość uchwycenia go poza językiem traci sens. Pisząc o znaczeniu zabiegu wyeliminowania trzeciej instancji stojącej między nami a światem, Rorty zauważa, że „jeśli nie mamy żadnego takiego *tertium*, nie mamy też żadnych stosownych elementów służących jako reprezentacje, a zatem i żadnej potrzeby, aby pytać, czy nasze przekonania reprezentują świat adekwatnie. Ciągłe mamy przekonania, lecz są one widziane z zewnątrz, tak jak widzi je lingwista terenowy (*field linguist*) – jako przyczynowe interakcje ze środowiskiem – czy też od środka, tak jak widzi je przedepistemologiczny rodzimy użytkownik języka (jako reguły działania). Wyrzeczenie się *tertium* jest rezygnacją z możliwości trzeciego sposobu ich widzenia, takiego, który łączyłby zewnętrzny punkt widzenia z wewnętrznym, nastawienie opisowe z normatywnym. Patrzenie na język w ten sposób, w jaki patrzymy na przekonania – nie jako na »ramę konceptualną«, lecz jako przyczynową interakcję ze środowiskiem opisywaną przez lingwistę terenowego, uniemożliwia myślenie o języku jako o czymś, co może lub też nie (jak moglibyśmy to kiedykolwiek rozstrzygnąć?) »pasować do świata«. A zatem, skoro rezygnujemy z *tertium*, rezygnujemy też z pojęć reprezentacji i korespondencji (czy też trywializujemy je), a w ten sposób oddalamy również możliwość sformułowania sceptycyzmu epistemologicznego”⁵⁴. I jeszcze jeden cytat: „Twierdzenie Davidsona, że teoria prawdy dla języka naturalnego jest niczym więcej, ale też i niczym mniej jak empirycznym wyjaśnieniem relacji przyczynowych, które zachodzą między cechami środowiska a zdaniem uważanymi za prawdziwe, wydaje mi się całą gwarancją, jakiej potrzebujemy, aby twierdzić, że zawsze i wszędzie jesteśmy »w kontakcie ze światem«. Jeśli mamy taką gwarancję, to mamy też całe zabezpieczenie, jakiego potrzebujemy, przed »relatywizmem« i »arbitralnością«, ponieważ Davidson mówi nam, że nigdy nie możemy być bardziej arbitralni, niż pozwala nam na to świat”⁵⁵. W powyższych cytatach wyraźnie można do-

⁵⁴ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 139.

⁵⁵ Idem, *Truth without Correspondence to Reality*, s. 19.

strzec obecność darwinizmu Rorty'ego. Nasze poznanie jest, jakie jest, ponieważ świat narzuca pewne przyczynowe (ramowe) ograniczenia na dowolność naszych o nim wyobrażeń (nie zaś, ponieważ świat jest, jaki jest!). Ograniczenia te nie przesądzają jednak jednoznacznie treści naszej wiedzy. Zachowuje ona szeroki margines dowolności. To w nim właśnie mieszczą się wpływy kulturowe i społeczne nadające jej ostateczny kształt, ramowo tylko ograniczony przyczynową presją świata.

Od Davidsona zapożycza też Rorty pogląd, że większość przekonań, jakie żywimy, jeśli tylko jesteśmy pełnoprawnymi członkami jakiejś wspólnoty, to przekonania prawdziwe, ponieważ „pełnoprawny członek swej wspólnoty będzie zawsze w stanie przedstawić uzasadnienie większości obecnych w niej przekonań, uzasadnienie, które spełnia wymogi tej wspólnoty”⁵⁶.

Warto jeszcze zaznaczyć, iż w sprawie rozróżnienia między tym, co „prawdziwe”, i tym, co „tylko uzasadnione”, Rorty zajmuje stanowisko jednoznaczne: rozróżnienie to ma tylko o tyle sens, o ile przeciwstawimy teraźniejszość jakiejś lepszej przyszłości, a dzisiejszą publiczność, wobec której uzasadniamy nasze przekonania i sądy, jakiejś przyszłej publiczności. Tylko z tej perspektywy – perspektywy wyobrażonej przyszłości – możemy zakładać, że to, co obecnie uznajemy za prawdziwe, w przyszłości zostanie uznane za tylko uzasadnione wobec naszej (dzisiejszej) publiczności. W ten sposób postępowanie ku Prawdzie pojmowanej w sposób absolutny jest przez Rorty'ego rozumiany jako zastępowanie trybunału dzisiejszej wspólnoty, przed którym dokonujemy uzasadnień, trybunałem przyszłej, lepszej wspólnoty⁵⁷, przy czym pojęcie „lepszości” zachowuje tu tylko jeden sens poznawczy: oto owa przyszła wspólnota, przyszła publiczność, ów lepszy trybunał będą w stanie zrozumieć powody, dla których przyjmowaliśmy pewne sądy jako „prawdziwe” (tzn. uzasadnione) i jako wygodne na danym etapie historycznym, tzn. służące efektywnie realizacji naszych celów praktycznych. Owa przyszła wspólnota za prawdziwe uzna z kolei te sądy, które zachowują

⁵⁶ Ibidem, s. 28.

⁵⁷ R. Rorty, *Truth without Correspondence to Reality*, s. 30.

przynajmniej tę samą efektywność pragmatyczną co sądy wcześniejsze, z jej perspektywy już „nieprawdziwe”, lecz „tylko uzasadnione” wobec określonej (minionej) publiczności. Takie podejście do kwestii uzasadniania i prawdziwości ma znaczenie kluczowe dla polemiki Rorty’ego z Putnamem.

Chciałbym teraz zwrócić uwagę, iż podejście Rorty’ego w tym punkcie bardzo przypomina postulowaną przez Jerzego Kmitę procedurę „korespondencji istotnie korygującej”, przeciwstawioną procedurze „korespondencji eksplanacyjnej”⁵⁸, w której zakłada się, iż między dwoma radykalnie odmiennymi teoriami (teoriami o odmiennych „współczynnikach metodologicznych”, jak powiada Kmita) zachodzi relacja, w której nowa teoria, zachowując przynajmniej tę samą efektywność eksplanacyjną co teoria stara, potrafi jednocześnie wyjaśnić we własnych terminach jej sukcesy. U Rorty’ego nie tyle chodzi o teorie, ile po prostu o wszelkie sądy uznawane w danej wspólnotce za prawdziwe, tzn. za wygodne, które mogą zostać zastąpione sądami zachowującymi co najmniej ten sam zakres wygody (najczęściej zaś – wygodniejszymi), z punktu widzenia których da się jednocześnie zrozumieć sukces sądów poprzednio dominujących. W tej perspektywie nie mamy już do czynienia z jakimś pochodem ku Prawdzie przez eliminację fałszu, lecz raczej z procesem zastępowania jednych prawd innymi, odbywającym się bez nadziei, iż kiedykolwiek osiągnie swój kres, albowiem nigdy nie odnajdziemy takiego jednego trybunału, z punktu widzenia którego będziemy mogli stwierdzić, że jesteśmy w posiadaniu owej Prawdy.

Zauważmy teraz, iż powoływanie się przez Rorty’ego na Davidsona jako filozofa, który dokonał pragmatyzacji podejścia do kwestii języka, znaczenia i prawdy, zaliczanie go do obozu „nas – pragmatystów” jest zabiegiem, który spotyka się jedynie z ograniczoną akceptacją autora *O schemacie pojęciowym*. Choć początkowo zgadzał się on z autorem *Filozofii a zwierciadła natury*, że „nic nie liczy się jako uzasadnienie jak tylko odniesienie do tego, co już akceptujemy, i nie istnieje żaden sposób, aby wydostać się poza nasze przekonania i nasz język, aby znaleźć jakiś inny sprawdzian niż ko-

⁵⁸ Zob. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 157 i n.

herencja”⁵⁹, to jednak zauważał równocześnie: „To, co nas różni, jeśli coś nas różni, to [pytanie], czy i jak – przyjąwszy, że nie możemy »wydostać się poza nasze przekonania i nasz język, tak aby znaleźć jakiś inny sprawdzian niż koherencja« – możemy mieć jakiś publiczny świat i mówić o nim, świat który nie jest naszym własnym tworem. Sądzę, że kwestia ta istnieje, podczas gdy – jak przypuszczam – Rorty tak nie uważa”⁶⁰.

W pewnym momencie zarówno Rorty, jak i Davidson porzucili koncepcję zastąpienia korespondencyjnej teorii prawdy teorią koherencyjną. Rorty uczynił to *explicite* w tekście *Pragmatism, Davidson and Truth*⁶¹, Davidson zaś w komentarzu do *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, który powstał właśnie pod wpływem wspomnianego artykułu Rorty’ego⁶². Zacytujmy kluczowy fragment rozważań Davidsona: „Mój akcent na koherencję położony został na niewłaściwym miejscu. Nazwanie mojego poglądu »teorią« było oczywistą gafą. W swym tekście [chodzi o *Pragmatism, Davidson and Truth* – A. S.] Rorty zaakcentował minimalistyczne nastawienie do prawdy, o którym słusznie sądził, że je podzielamy. Można by to przedstawić tak: prawda jest tak jasnym i podstawowym pojęciem jak to, które jest w naszym posiadaniu. Tarski dał nam ideę tego, jak stosować ten ogólny koncept (czy też próbować stosować) do poszczególnych języków przy założeniu, że już je rozumiemy, lecz oczywiście nie pokazał nam, jak definiować go w ogólności (udowodnił raczej, że tego nie dałoby się zrobić). Jakakolwiek dalsza próba wyjaśnienia, zdefiniowania, analizy czy eksplikacji tego pojęcia będzie pusta lub zła: teorie korespondencyjne, teorie koherencyjne, teorie pragmatyczne, teorie, które identyfikują prawdę z uzasadnioną stwierdzalnością (w »idealnych« czy też »optymalnych« warunkach), teorie, które przywołują prawdę, aby wyjaśnić sukces nauki,

⁵⁹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 178; w wyd. pol. s. 160.

⁶⁰ D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford 1990, s. 123.

⁶¹ R. Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, w: idem, *Essays on Heidegger and Others*; pierwodruk w: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Le Pore, Oxford 1986.

⁶² Zob. D. Davidson, *Afterthoughts*, w: *Reading Rorty*, s. 134.

czy też aby służyła ona jako ostateczny rezultat nauki albo konwersacji jakichś elit – wszystkie te teorie albo nie dodają niczego do naszego rozumienia prawdy, albo też mają oczywiste kontrprzykłady. Dlaczegoż u licha mielibyśmy oczekiwać, że będziemy mogli zredukować prawdę do czegoś jaśniejszego czy bardziej fundamentalnego?⁶³ W sumie więc Rorty i Davidson godzą się na pewną formę naturalizmu w odniesieniu do kwestii prawdy. Prawdziwe jest po prostu to, co w danej wspólnotce czy kulturze uważa się za prawdziwe albo w wyniku akulturacji, albo dyskusji.

Pomimo tej generalnej zgody Davidson chce wciąż pozostawać w obrębie pewnego dyskursu filozoficznego, w którym apeluje się do argumentów filozoficznych i – przynajmniej *implicite* – zakłada, że istnieje możliwość osiągnięcia jakichś rozstrzygnięć, gdy tymczasem Rorty, przyjmując pozycję *metafilozoficzną*, chciałby raczej porzucić pewne problemy, nie tyle nawet jako nierozstrzygalne, ile raczej w ogóle niepotrzebnie powstałe, przynoszące więcej szkody niż pożytku. Davidson tak charakteryzuje tę sytuację: „Kwestia, co do której różnimy się z Rortym, jeśli oczywiście się różnimy, to ważność, jaką przywiązujemy do argumentów prowadzących do odparcia argumentów sceptyka, oraz interes, jaki znajdujemy w ich konsekwencjach dla poznania, przekonań, prawdy i znaczenia. Rorty chce zatrzymać się tam, gdzie argumenty te doprowadziły: na stanowisku, które pozwala nam odeprzeć wątpliwości sceptyka, a zatem zrezygnować z próby dostarczenia jakiegoś ogólnego uzasadnienia rozstrzygnięć poznawczych – uzasadnienia, które nie jest ani możliwe, ani potrzebne. Rorty postrzega historię filozofii Zachodu jako prowadzącą donikąd i pozbawioną zwycięzców bitwę między niezrozumiałym sceptycyzmem i kulawymi próbami jego odparcia. Mnie epistemologia od Kartezjusza do Quine’a wydaje się po prostu jednym złożonym i pouczającym rozdziałem filozoficznego przedsięwzięcia. Jeśli rozdział ten zostanie zamknięty, stanie się przez rekurs do trybów analizy i trzymania się standardów jasności, które zawsze wyróżniały najlepszą filozofię i będą tak czynić nadal, jeśli tylko szczęście i od-

⁶³ Ibidem, s. 135–136.

waga nam dopisze”⁶⁴. Nie trzeba dodawać, że Rorty ma w tej sprawie odmienne zdanie.

Wydaje się, iż to, co określiłem wyżej mianem naturalizmu w odniesieniu do zagadnień prawdy (i poznania), Rorty określa mianem „epistemologicznego behawioryzmu”, który definiuje następująco: „Jeśli stwierdzenia uzasadniane są raczej przez społeczeństwo niż przez charakter wewnętrznych reprezentacji, które wyrażają, to nie ma sensu próba wyizolowywania uprzywilejowanych [...] reprezentacji. Wyjaśnianie racjonalności i autorytetu epistemicznego raczej przez odniesienie do tego, co społeczeństwo pozwala nam powiedzieć, a nie na odwrót, jest istotą tego, co nazwę »epistemologicznym behawioryzmem«, nastawieniem wspólnym Deweyowi i Wittgensteinowi”⁶⁵. Trochę dalej zaś zauważa, że stanowisko „epistemologicznego behawioryzmu” równa się przekonaniu, iż filozofia nie ma nic więcej do zaoferowania w sprawie poznania i prawdy niż zdrowy rozsądek⁶⁶. Dopiero w jednym ze swych ostatnich tekstów Rorty wycofał się z owego przekonania. Przyznał, że przedstawienie przezeń w *Nauce jako solidarności* retoryki „poszukiwania obiektywnej prawdy” jako czegoś niezgodnego ze zdrowym rozsądkiem, który woli operować raczej „retoryką społecznej solidarności”, nie jest obrazem trafnym. Odwrotnie – to zdrowy rozsądek wciąż wierzy w obiektywną prawdę, patrzeć zaś na poznanie (naukę) jako „poszukiwanie społecznej solidarności” jest konstruktem domagającym się dopiero upowszechnienia. W tym też sensie powiada, że „pragmatyści powinni postrzegać siebie jako działających na styku między zdrowym rozsądkiem swej wspólnoty, na który największy wpływ wywarła grecka metafizyka i monoteizm, a szokująco kontrintuicyjnym wyobrażeniem człowieka naszkicowanym przez Darwina i częściowo wypełnionym przez Deweya. Powinni postrzegać siebie jako zaangażowanych w długoterminowy wysiłek zmiany retoryki zdrowego rozsądku i autoobrazu swej wspólnoty”⁶⁷.

⁶⁴ Ibidem, s. 137.

⁶⁵ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 174. Ponownie korzystam z własnego przekładu. Fragment ten w wydaniu polskim znajduje się na s. 157.

⁶⁶ Ibidem, s. 176; w wyd. pol. s. 158.

⁶⁷ R. Rorty, *Wright and Davidson on Truth* (mpis), 1994, s. 35–36.

Uwaga ta jest bardzo ważna, sygnalizuje bowiem fakt, który dla badaczy zarówno filozofii Rorty'ego, jak i całej tradycji pragmatyzmu powinien być ewidentny: pomimo całej re t o r y k i m i n i m a l i z m u f i l o z o f i c z n e g o, akcentującej zdroworozsądkowy (banalny) wymiar pragmatyzmu, orientacja ta jest *de facto* głęboko zanurzona w wyrafinowanym i kontrintuicyjnym obrazie człowieka, świata i poznania. W przypadku na przykład koncepcji człowieka zdrowy rozsądek kultury zachodniej podpowiada wszak, że istnieje w nas stały, twardy rdzeń osobowości, chroniący naszą tożsamość w zmieniających się kolejach życia, jakies „Ja podmiotowe” (jak powiada George Mead), od środka niejako śledzące to, co dzieje się z naszą osobą; w przypadku poznania stanowisko zdrowego rozsądku stoi twardo na pozycjach obiektywistycznych w odniesieniu do prawdy; z kolei w odniesieniu do świata zdrowy rozsądek zakłada naiwny realizm. W wymiarze aksjologicznym myślenie zdroworozsądkowe jest również przeniknięte obiektywizmem, powiązaniem z reguły z przekonaniami religijnymi łączącymi się z tradycją i obyczajem. Łatwo zauważyć, iż w żadnym z nakreślonych wymiarów filozofia pragmatyzmu nie zbliża się nawet do stanowiska zdrowego rozsądku. Sądzę, że źródeł nieporozumień w kwestii relacji między pragmatyzmem a zdrowym rozsądkiem można szukać w fałszywym autoobrazie tej orientacji filozoficznej. Jego podstawę stanowi założenie, iż człowiek jest istotą racjonalną, stosującą się zawsze do właściwych kulturze reguł działania instrumentalnego. Gdy przyjmie się, jak to czyni pragmatyzm w odniesieniu do siebie, że jest on jedynie filozoficzną artykulacją powszechnej w kulturze zachodniej ważności tych reguł, które same stanowią jakoby podstawową treść przekonań zdroworozsądkowych, nie pozostaje nic innego, jak ogłosić zasadnicze pokrewieństwo między pragmatyzmem a zdrowym rozsądkiem. Być może jednak istnieją i inne, ważniejsze przesłanki zrównania przez Rorty'ego pragmatyzmu ze zdrowym rozsądkiem. Jeśli bowiem przyjmuje się tak mocne założenia etnocentryczne jak Rorty, nie sposób *explicitie* przyznać, iż w swej filozofii etnocentryzmowi temu otwarcie się przeczy – i to na każdym kroku. Nadto, jeśli możliwość bycia nieetnocentrycznym w filozofii jest tak ewidentna, to konieczność bycia etnocentrycznym w polityce (i ety-

ce) staje się podejrzana. Być może zatem markowanie (do czasu) głębokiego zadłużenia własnej filozofii w założeniach zdrowego rozsądku miało perswazyjnie wzmocnić indywidualny wybór aksjologiczny pewnej etyczności jako z punktu widzenia określonej kultury nieuchronny?

Wróćmy jeszcze raz do naturalizmu Rorty'ego w odniesieniu do kwestii prawdy w kontekście głoszonego ostatnio przezeń przekonania, że zdrowy rozsądek pozostaje wierny jej metafizycznemu, korespondencyjnemu obrazowi. Zachowanie owego naturalizmu i jednoczesna ocena zdrowego rozsądku jako przenikniętego „metafizyką obecności” – by użyć słynnego terminu Derridy – implikowałyby pozostawienie wszystkiego tak jak jest, jeśli chodzi o przekonania co do prawdy faktycznie respektowane w danej wspólnocie, z jednoczesnym podjęciem próby wyperswadowania owej wspólnocie przyjmowania założenia, iż przekonania te korespondują z tym, w jaki sposób świat rzeczywiście jest. Jeśli jednak operacja ta miałaby tak wyglądać, to wszak nie dotykałaby ona samej korespondencji jako naiwnie, zdroworozsądkowo przesądzanej procedury wydawania sądów o świecie, lecz jedynie nieuzasadnionego filozoficznie, a wiążącego się z nią uprzedmiotowienia sądów o świecie. Operacja ta musiałaby się zatem wiązać ze skłonieniem podmiotów do przyjęcia przekonania, że ich świat stanowi dla nich pewnik tylko na mocy kulturowych przesądzeń. Być może coś takiego ma właśnie na myśli Rorty, pisząc o „długofalowym wysiłku zmiany retoryki zdrowego rozsądku i autoobrazu danej wspólnoty”. Po co jednak wysiłek ten mielibyśmy właściwie podjąć i czy mógłby on doprowadzić do pożądanego celu? Odpowiedź na pierwszą część pytania powinna prawdopodobnie odwoływać się do naczelnego etycznego przekonania Rorty'ego, że gotowość do odprzedmiotowienia własnych sądów (ironicznego brania ich w nawias) jest wartością etyczną cenną samą w sobie. Interpretację tę potwierdzają następujące słowa autora *Filozofii a zwierciadła natury*, odnoszące się do kwestii motywacji do odrzucenia fundamentalizmu: „Najlepszym i prawdopodobnie jedynym argumentem za tym, by pozostawić za nami fundamentalizm, jest ten, który już zasugerowałem: byłoby czymś pożytecznym, aby to zrobić, ponieważ pozwoliło-

by to skoncentrować naszą energię na manipulowaniu uczuciami, na sentymentalnej edukacji”⁶⁸.

Ten rodzaj edukacji wystarczająco zaznajamia ludzi różnego rodzaju ze sobą, tak że w efekcie ulegają oni mniejszej pokusie, aby myśleć o istotach odmiennych jako tylko *quasi*-ludzkich. Celem tej manipulacji uczuciem jest rozszerzenie odniesienia terminów: „nasz rodzaj ludzki” i „ludzie jak my”⁶⁹. Z kolei odpowiedź na drugą część pytania musi być bardziej złożona. Wydaje się, iż operacja, o którą chodzi, musiałaby zakładać „przerobienie” wchodzącej w grę wspólnoty w filozofów dumających nad założeniami semantycznymi wypowiedzianych sądów (zdań), co i tak nie zmieniłoby niczego w konieczności przyjmowania owych sądów (zdań) jako przedmiotowo adekwatnych w potocznożyciowej praktyce. Konieczność owa wynika z faktu nieuchronności przyjmowania danych sądów kulturowych jako słusznych w momencie podejmowania działania. Słowem, to działanie (praktyka) automatycznie niejako kładzie tamę naszym filozoficznym zapędom. Nie można bowiem jednocześnie podejmować działania i radykalnie podawać w wątpliwość słuszności (prawdy) sądów kulturowych, na których działanie to się wspiera. W tym też sensie zdroworozsądkowe założenia co do „takości” świata wydają się warunkiem wstępnym skutecznego działania w ramach danej kultury. Teoria kultury Kmita trafnie, jak sądzę, uzasadnia zasygnalizowane tu konieczności⁷⁰. Rację zdaje się też mieć kanadyjski filozof C. G. Prado, gdy pisze: „Wydaje się, iż domagamy się tego, aby jakaś interpretacja korespondencji nadała sens temu, co zwykle mówimy o prawdzie i świecie. [...] możemy dostrzec błędną (*misconceived*) naturę platońskiego korespondentyzmu, lecz wydaje się, że nie jesteśmy w stanie całkowicie zrezygnować z korespondencji i wciąż nadawać sens językowi i światu tak, jak je rozumiemy”⁷¹. Słusznie też – moim zdaniem – interpretuje on stanowisko Davidsona, przypisując mu chęć zachowania tak wielu zdroworozsądkowych intuicji

⁶⁸ Idem, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *Human Rights*, eds. S. Hurley, S. Shute, New York 1993, s. 122.

⁶⁹ Ibidem, s. 122–123.

⁷⁰ Zob. J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

⁷¹ C. G. Prado, *The Limits of Pragmatism*, Atlantic Highlands 1987, s. 28.

w kwestii prawdy i korespondencji jak to tylko możliwe, przy jednoczesnym uwolnieniu się od tradycyjnych trudności trapiących filozoficzne koncepcje prawdy rozumianej jako zgodność sądów z rzeczywistością⁷².

Wróćmy teraz do sposobu interpretowania problemu znaczenia przez autora *Filozofii a zwierciadła natury*. Wedle Rorty'ego, świat ani nie nadaje znaczenia wyrażeniom językowym, ani też nie nadaje wartości logicznej sądom językowym. Podkreślmy jeszcze raz: znaczenia i prawda są kreowane w społecznej praktyce komunikacji i działania⁷³. Jest to proces całkowicie horyzontalny. Nie ma on związku z relacją zarówno między językiem a światem, jak i językiem a podmiotami rozpatrywanymi z osobna. Inaczej mówiąc: relacje te sytuują się w wymiarze tego, co językowo-działaniowe. W ten sposób uzyskujemy coś, co można by określić mianem *monizm lingwistyczno-praktycznego (pragmatycznego)*, a co uchyla znaczenie tradycyjnych relacji epistemologicznych między podmiotem a przedmiotem poznania oraz umysłem a językiem. Pochodną monizmu uchylającego klasyczne rozszczenia epistemologii jest monizm (unizm) metodologiczny, wedle którego różnice w statusie nauk przyrodniczych i humanistycznych, a także innych aktywności o charakterze kulturowym (sztuka), nie wynikają wcale z jakiejś różnicy w stopniu zbliżenia do rzeczywistości czy też radykalnej (ontycznej) odmienności w statusie dziedzin ich zainteresowania (wszystkie one operują jedynie *konstruktami społecznymi* rozumianymi jako „intencjonalne obiekty pewnego zbioru zdań używanych w pewnych społeczeństwach, a nie używanych w innych”⁷⁴), lecz jedynie z odmiennych społecznych mechanizmów ich funkcjonowania, celów, którym służą, oraz oczekiwań społecznych, jakie spełniają. W gruncie rzeczy w grę wchodzi tylko jedno istotne kryterium: *użyteczność*. Fakt ten dobrze ilustruje następujące *dictum* Rorty'ego: „Używaj jakiegokolwiek obrazu, który jest

⁷² Ibidem, s. 61.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ R. Rorty, *Ethics without Universal Obligations* (mpis), 1994, s. 23.

poręczny dla celu będącego pod ręką, nie martwiąc się o to, który obraz jest bliższy rzeczywistości⁷⁵.

Drugą stroną stanowiska Rorty'ego, zmierzającego do wyeliminowania nieprzekraczalnych barier oddzielających nas od świata i zasypania dychotomii powstałych pod wpływem filozoficznego procesu mnożenia dystynkcji, jest pogląd, który autor *Filozofii a zwierciadła natury* (również za Donaldem Davidsonem) określa mianem „nieredukcyjnego fizykalizmu”. Jego istota sprowadza się do twierdzenia, że chociaż człowiek wraz z resztą uniwersum stanowi prawdopodobnie pewną materialną całość, podlegającą tym samym procesom fizykochemicznym, nie oznacza to jednak wcale, iż wszelkie sposoby zarówno jego opisu, jak i opisu świata powinny i mogą zostać ostatecznie zredukowane do języka fizyki lub jakiejś innej nauki „podstawowej” (np. neurofizjologii). Słowem – materialna jedność świata nie pozostaje w żadnej sprzeczności z językami czy opisami, w których używa się kategorii wykraczających poza założenie owej jedności. Na przykład przekonanie, że wszystko, co dzieje się w nas oraz między nami a resztą świata, to w ostateczności procesy fizyczne lub fizjologiczne, wcale nie wyklucza używania języków (słowników) operujących takimi pojęciami podmiotowymi, jak pragnienia czy przekonania. Co więcej, nie można też powiedzieć, iż języki te znajdują się w jakiejś innej relacji do rzeczywistości niż na przykład język fizyki, albowiem porównywanie języków ze światem w ogóle nie ma sensu, a wraz z tym i ocenianie, który z nich jest mu bliższy, a który dalszy. Zamiast tego Rorty woli mówić o różnych językach jako różnych narzędziach służących różnym celom⁷⁶. „Winniśmy – pisze – postrzegać zachowanie językowe jako zachowujące ciągłość wobec zachowania niejęzykowego, a oba rodzaje zachowania jako mające sens o tyle, o ile możemy opisać je jako próby spełniania pewnych pragnień w świetle pewnych przekonań⁷⁷.”

Już wcześniej pisałem, iż między światem istniejącym niezależnie od nas a nami i narzędziami, jakimi się posługujemy, aby spełniać

⁷⁵ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 156.

⁷⁶ Ibidem, s. 116.

⁷⁷ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 58.

swe pragnienia, istnieje, wedle Rorty'ego, jedynie więź przyczynowa. Jest ona jednym z elementów wpływających na przemianę sposobów, w jakie uzasadniamy sobie wzajem swe przekonania (o innych elementach będzie mowa później). Podsumujmy ten problem słowami samego Rorty'ego: „[...] jeśli mamy przyczynowe relacje [...] zachodzące między światem i Ja, jak również relacje uzasadniania (»bycia racją dla«), wewnętrzne względem sieci przekonań i pragnień Ja, nie potrzebujemy jakichkolwiek dalszych relacji, aby wyjaśnić, jak Ja wchodzi w kontakt ze światem i na odwrót. Możemy snuć adekwatną opowieść o postępie ludzkiego badania (we wszystkich sferach – w logice i etyce, jak również w fizyce) przez opisywanie nieustannej zmiany systemów przekonań i pragnień, która staje się konieczna z powodu nabywania nowych przekonań i pragnień”⁷⁸. Zauważmy, że zmiana ta zachodzi w dwóch podstawowych wymiarach: społecznym lub też kulturowym, gdzie odnosi się do dominującego typu wartości czy norm, podstawowego zestawu kulturowych metafor wpływających na praktykę życiową podmiotów w jej wszystkich wymiarach, oraz jednostkowym, gdzie w grę wchodzi ciągły proces przemiany wewnętrznej konfiguracji naszych przekonań i pragnień. Skądinąd nie jest tak, że podmiot ma pragnienia i przekonania – podmiot nimi jest. Oto stosowny fragment rozważań Rorty'ego: „Nie istnieje centrum Ja, tak jak nie istnieje centrum mózgu. Tak jak synapsy nerwowe znajdują się w stanie ciągłej interakcji ze sobą, stale tworząc odmienną konfigurację ładunków elektrycznych, tak samo nasze przekonania i pragnienia są w stanie ciągłej interakcji, redystrybuując wartości prawdziwościowe między zdaniem. Tak jak mózg nie jest czymś, co »ma« takie synapsy, lecz jest po prostu ich nagromadzeniem, tak samo Ja nie jest czymś, co »ma« przekonania i pragnienia, lecz jest po prostu siatką takich przekonań i pragnień”⁷⁹. Przyczyny przemiany Ja oraz mechanizmy przekształcania całych słowników są takie same. W grę wchodzi głównie albo nowe doświadczenia ze światem, albo nowe metafory⁸⁰. Punkt

⁷⁸ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 120.

⁷⁹ Ibidem, s. 123.

⁸⁰ R. Rorty, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, s. 17.

ciężkości analiz Rorty'ego zdecydowanie spoczywa na tym drugim czynniku przemian, albowiem, jak pisze, „metafora jest kluczowym instrumentem w procesie zmiany naszych przekonań i pragnień; bez niej nie byłoby takiej rzeczy jak rewolucja naukowa czy przełom kulturowy, lecz jedynie proces zmiany wartości prawdziwosciowej twierdzeń sformułowanych w zawsze niezmiennym słowniku”⁸¹. Autor *Filozofii a zwierciadła natury* interpretuje Davidsona teorię metafory w taki sposób, aby pokazać, że metafora nie powinna być pojmowana jako mniej czy bardziej adekwatna reprezentacja czegoś zewnętrznego wobec niej, jako mająca jakąś wewnętrzną treść poznawczą, lecz raczej jako wehikuł naszego myślenia przyczyniający się do jego zmiany, jako nowy ruch w pewnej grze językowej, powodujący czasami całkowite jej przekształcenie. Rorty przypisuje procesowi kreowania nowych metafor kluczową rolę w rozwoju kultury: „[...] ani poznanie, ani moralność nie rozkwitną, jeśli ktoś nie użyje języka do celów innych niż czynienie przewidywalnych ruchów w akurat popularnych grach językowych”⁸².

Podsumujmy nasze dotychczasowe rozważania cytatem z tekstu Rorty'ego *Nauka jako solidarność*⁸³: „To, co nazywam »pragmatyzmem«, mogłoby też być nazwane »lewicowym kuhnizmem«. Jeden z krytyków tego stanowiska – Clark Glymour – ochrzcił je dość pieszczotliwym mianem »nowej niewyraźności«, ponieważ jest ono próbą rozmycia tych właśnie dystynkcji (obiektywne–subiektywne, fakt–wartość), które uwydatnia kryterialna koncepcja racjonalności. W istocie, my – niewyraźni, chcielibyśmy zastąpić »obiektywność« »niewymuszoną zgodnością«, chcielibyśmy całą kulturę umieścić na poziomie epistemologicznym lub też – wyrażając to inaczej – w ogóle pozbyć się idei »poziomu epistemologicznego« czy »statusu poznawczego«. Chcielibyśmy wyprowadzić przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych z błędnego mniemania, że istnieje coś takiego jak »status naukowy« i że jest to coś pożądanego. Według nas, »prawdziwość« jest terminem jednoznacznym, stosowalnym na

⁸¹ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 124.

⁸² Idem, *Essays on Heidegger and Others*, s. 169.

⁸³ Idem, *Nauka jako solidarność*, tłum. A. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5.

równi do sądów głoszonych przez prawników, antropologów, fizyków, filologów i krytyków literackich. Nie ma powodu, aby dyscyplinom tym przypisywać różny stopień obiektywności czy »twardości«, gdyż fakt występowania w nich wszystkich nie wymuszonej zgodności daje nam wszystko, czego można żądać od prawdy obiektywnej, a mianowicie – intersubiektywną zgodność⁸⁴.

W tekście tym Rorty bardzo klarownie wykląda swe poglądy na prawdę, odrzucając raz jeszcze pojęcie prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością, a zarazem odpierając zarzuty co do relatywizmu. Oddajmy jeszcze raz głos autorowi *Filozofii a zwierciadła natury*: »[...] lepiej byłoby obywać się bez tradycyjnego rozróżnienia między wiedzą i opinią, to jest rozróżnienia między prawdziwością pojętą jako zgodność z rzeczywistością a prawdziwością jako pozytywnie wartościującym określeniem dobrze uzasadnionych przekonań. Nasi oponenti nazywają tę tezę »relatywistyczną«, gdyż nie są w stanie wyobrazić sobie, że można poważnie negocjować to, że prawda ma pewną wewnętrzną naturę. Kiedy więc powiadamy, że o prawdzie nie da się powiedzieć nic ponad to, że każdy będzie rekomendował jako prawdziwe te przekonania, które sam uznaje za słuszne, realista jest skłonny interpretować ten pogląd jako jeszcze jedną pozytywną teorię prawdy, teorię, zgodnie z którą prawda to po prostu aktualna opinia danej jednostki czy grupy. Taka teoria obalałaby oczywiście samą siebie. Tymczasem, my, pragmatyści nie mamy z a d n e j teorii prawdy, tym bardziej więc teorii relatywistycznej. Jako zwolennicy solidarności, swe ujęcie wartości zespołowego ludzkiego procesu badawczego opieramy tylko na etyce, a nie na epistemologii czy metafizyce⁸⁵.

To ostatnie zdanie jest szczególnie ważne. Pokazuje ono jeszcze raz, iż Rorty stara się ustanowić prymat etyki nad epistemologią, a właściwie sprowadzić wszystkie pytania tej ostatniej do pytań o wartości. Ponieważ zaś jedynym źródłem wartości czyni on wspólnotę ludzką, ona też staje się jedynym arbitrem w sporach poznawczych. Podejście to jest szczególnie widoczne w sposobie rozpa-

⁸⁴ Ibidem, s. 204.

⁸⁵ Ibidem, s. 205.

trywania przez Rorty'ego zagadnienia prawdy. Z jego punktu widzenia predykat „prawdziwe” nie ma żadnego użycia eksplanacyjnego. Przysługuje mu jedynie wartość oceniana, będąca aksjologicznym skrótem tego, co w danej wspólnocie kulturowej, w danym momencie historycznym stanowi rezultat swobodnego, nieograniczonego dyskursu lub tego, co jest jedynie „ruchliwą armią metafor”, umiarkującą na dosłowność na naszych oczach (w tym kontekście mówi też o konieczności „odepistemologizowania pojęcia prawdy”)⁸⁶. Jakakolwiek teoria prawdy – czy to klasyczna, czy nieklasyczna, która chciałaby wyznaczyć warunki prawdziwości dla zdań języka, abstrahując od rzeczywistego przebiegu każdorazowego dyskursu czy też od powszechnie w danej wspólnocie respektowanych przekonań, jest dla Rorty'ego przedsięwzięciem chybionym. Stąd też po *Filozofii a zwierciadle natury* nie pojawia się w jego twórczości odwołanie do jakiegokolwiek teorii prawdy (jak pamiętamy, w książce tej mówiło się jeszcze o spójności i zgodzie, w sposób sugerujący branie pod uwagę możliwości teoretycznego uzasadnienia tych pojęć), w tym i teorii pragmatycznej. Nie przeszkadza to oczywiście w postawieniu Rorty'emu zarzutu, iż jego własny sposób traktowania zagadnienia prawdy przez sam fakt negatywnego ustosunkowania się do istniejących teorii prawdy wikła się w dialektykę, której tak bardzo chciałby uniknąć. Zastrzeżenie to można uogólnić i zastosować także do innych aspektów filozofii Rorty'ego. Będzie o tym mowa w dalszych partiach niniejszej pracy. W tym miejscu zaznaczymy tylko, że choć Rorty czyni wspólnotę ludzką odpowiedzialną za prawdę, to jednak w zupełnie inny sposób niż jego wielki poprzednik w obozie pragmatystów – Charles S. Peirce, który, jak pamiętamy, utrzymywał, że prawdą winno się nazywać ostateczne rezultaty ustaleń wspólnoty badaczy przy końcu procesu badania. Jak słusznie w tym kontekście zauważa Rorty: „[...] wydaje się, że nie ma żadnej oczywistej racji, aby przyjmować, iż postęp gry językowej, w którą gramy, powinniśmy mieć cokolwiek do czynienia ze sposobem, w jaki świat istnieje”⁸⁷. Postęp poznania, w tym i poznania naukowego, jest zatem postę-

⁸⁶ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 153.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 129.

pem, który musi być mierzony innym kryterium niż zbliżanie się do Prawdy o Rzeczywistości. Hugh Tomlison zauważa w odniesieniu do poglądów Rorty'ego: „Ponieważ nie można przedstawić niezależnej teorii prawdy, nie ma więc różnicy między twierdzeniem, że »nauka odnosi sukces, dlatego że odnosi sukces«, a twierdzeniem: »nauka odnosi sukces, dlatego że osiąga prawdę«. Nie jest tak, że owo »nauka odnosi sukces« jest ostatnim słowem; [...] chodzi raczej o to, że »ponieważ jest prawdziwa«, nie może być ostatnim słowem w sprawie nauki. Można przedstawić wiele różnych teorii sukcesu nauki, żadna z nich nie jest ostateczna, żadna nie będzie miała ostatecznej przewagi”⁸⁸.

Pozostawmy na razie na boku wątpliwości co do użycia przez Tomlisona tak kategorycznych zwrotów jak „żadna z nich”, które wiążą w pułapki (można je określić mianem pułapek wielkiego kwantyfikatora), jakich Rorty stara się uniknąć, i zauważmy, iż powyższy cytat z pewnością oddaje trafnie intencje Rorty'ego. Dąży on do tego, aby traktować sprawę sukcesu nauki całkowicie w kategoriach pragmatycznych czy inaczej – technologicznych, powstrzymując się od wyciągania z nich jakichkolwiek wniosków epistemologicznych, a także aksjologicznych. Z tego bowiem faktu, iż nauka jest przedsięwzięciem niezwykle efektywnym technologicznie, nie wynika wcale jej wyższość epistemologiczna czy aksjologiczna nad innymi dziedzinami kultury; „[...] jedyny sens, w którym nauka jest wzorem, to ten, w którym jest ona modelem ludzkiej solidarności”⁸⁹. Jeśli zatem można mówić o pewnym *antyscjentyzmie* w poglądach autora *Filozofii a zwierciadła natury*, to odnosi się on do ideologicznych roszczeń nauki, nie zaś do jej praktycznych rezultatów. Te ostatnie – jak się przekonamy – stają się wręcz podstawą projektowanej przez Rorty'ego utopii społecznej i politycznej. Krótko mówiąc, ów antyscjentyzm polega na przeciwstawieniu się doktrynie mówiącej, że „[...] nauki przyrodnicze są uprzywilejowane wobec innych dziedzin kultury, że coś w nich zapewnia im bliższy czy – przynaj-

⁸⁸ H. Tomlison, *After Truth: Post-Modernism and the Rhetoric of Science*, w: *Dismantling Truth*, eds. H. Lawson, L. Appignanesi, London 1989, s. 50.

⁸⁹ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, s. 210.

mniej – bardziej godny zaufania kontakt z rzeczywistością niż jakiegokolwiek innej ludzkiej aktywności”⁹⁰. Wynika on z antyrepresen-tacjonizmu autora *Filozofii a zwierciadła natury*, z przekonania, że „nie istnieje żadna relacja »dopasowania« między językiem i światem, żadne wyobrażenie świata projektowane przez język nie jest bardziej czy mniej reprezentatywne dla sposobu, w jaki świat rzeczy-wiście jest, niż jakiegokolwiek inne”⁹¹. Jestem też pewien, że Rorty zgo-dziłby się z następującymi słowami Zybertowicza: „Stwierdzenie, że dzieje wiedzy stanowią proces przybliżania się do prawdy, nie może być empirycznie uprawomocnione. Stanowi natomiast formułę ide-ologiczną sankcjonującą [...] pewne formy życia i zarazem dyskwalifi-kującą pewne formy inne. I jest tak niezależnie od intencji i ewen-tualnego uwikłania w interesy takiej formuły. Inaczej: sakralizacja obiektywistycznie rozumianej wiedzy i prawdy utrudnia wyłania-nie się i społeczne zafunkcjonowanie innych, alternatywnych form uprawomocniania łańdów społecznych”⁹². Właśnie mając na uwa-dze niebezpieczeństwo owej sakralizacji, Rorty mówi często o ko-nieczności stosowania „konsekwentnego ateizmu” w odniesieniu do wszystkich zagadnień, co równa się zachęcie do tego, aby żadnej sfery kultury, żadnej tradycji, żadnego przekonania i żadnej warto-ści nie absolutyzować. Jego poglądy nierzadko budzą sprzeciw tych strażników wartości Nauki i Filozofii, którzy odmowę przystania na jakiś filozoficzny czy naukowy model racjonalności („Zachodnią Tradycję Racjonalistyczną”⁹³) i prawdy traktują jako zamach na dzie-dzictwo kulturowe Zachodu, a nawet na wolności akademickie⁹⁴. W odpowiedzi na te zarzuty Rorty przypomina, iż nie neguje on podejścia obiektywistycznego, lecz zrównuje jedynie obiektywność z powszechną intersubiektywnością, racjonalność i prawdę z racjo-

⁹⁰ Idem, *Dewey between Hegel and Davidson* (mpis), 1994, s. 4.

⁹¹ Ibidem.

⁹² A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, s. 363.

⁹³ J. Searle, *Rationality and Realism. What is at Stake?*, „Daedalus” 1992, t. 122, nr 4, s. 72.

⁹⁴ Ibidem.

nalnością i prawdą dla danej wspólnoty⁹⁵. Jeśli zaś chodzi o wolności akademickie, to gwarantuje je ten sam rodzaj „świeckiej lojalności”, który zapewnia lojalność i współdziałanie obywateli w państwie. Odpowiadając na zarzuty Searle’a, stawiającego znak równości między antyrealizmem epistemologicznym i nihilizmem etycznym, Rorty pisze: „Zastąpienie obiektywności jako adekwatnej reprezentacji obiektywnością jako intersubiektywnością stanowi kluczowy ruch pragmatyczny, który pozwala pragmatystom czuć, iż są w posiadaniu powagi moralnej bez powagi »realistycznej«. Powaga moralna jest sprawą traktowania innych istot ludzkich poważnie i nietraktowania niczego innego z równie wielką powagą. Okazuje się – powiadają pragmatycy – że możemy brać siebie nawzajem bardzo poważnie, wcale nie biorąc poważnie kwestii wewnętrznej natury rzeczywistości”⁹⁶. Rację ma Frank G. Verges, gdy pisze: „Jeśli nie istnieje żaden Archimedesowy punkt oparcia poza językiem, kulturą i historią, nie oznacza to wcale, że racjonalność ma być zastąpiona propagandą i brutalną przemocą. Trzeba raczej uznać, że autorytet epistemiczny, tak jak autorytet moralny, jest całkowicie osadzony w historycznie uwarunkowanych wspólnotach użytkowników języka. W rzeczy samej, skoro odsuniemy na bok skłonność do hipostazowania jakiejś metafizycznej obecności czegoś pozaludzkiego, do której należy dopasować roszczenia do prawdy, otrzymamy koncepcję racjonalności, która będzie falibilistyczna aż do swego rdzenia”⁹⁷.

Zauważmy teraz, że traktowanie nauki jako wzorca ludzkiej solidarności, nie zaś poznania dostarczającego trwałych prawd, może budzić pewne wątpliwości. William H. Newton-Smith zdaje się mieć rację, pisząc: „[...] solidarność ta wymaga wyjaśnienia, a wyjaśnienie to domaga się odwołania do rzeczy [w nauce] uzgodnionych z góry. [...] Solidarność nauki jest solidarnością co do rezultatów i [...] co do kryteriów”⁹⁸. Słowem, nie jest tak, że solidarność naukowców wy-

⁹⁵ R. Rorty, *Does Academic Freedom Have Philosophical Presupposition?* (mpis), 1994, s. 12–13.

⁹⁶ Ibidem, s. 31.

⁹⁷ F. G. Verges, *Rorty and the New Hermeneutics*, „Philosophy” 1987, nr 62, s. 322.

⁹⁸ W. H. Newton-Smith, *Rationality, Truth and the New Fuzzies*, w: *Dismantling Truth*, s. 38–39.

nika tylko z przygodnych czy historycznie określonych okoliczności społeczno-kulturowych. Jest ona raczej pochodną pewnej etyki nauki, która – czy tego chcemy, czy nie – odwołuje się do pojęć obiektywistycznych, czyniąc bezinteresowne poszukiwanie prawdy swą ideą regulatywną. Prawdopodobnie jest to fałszywa świadomość naukowców (piszę o tym w innym miejscu pracy), niemniej, nawet jako taka, wydaje się jednym z warunków wstępnych utrzymywania się ich solidarności. Jeśli nawet przyjmiamo za Kuhnem, tak jak to czyni Rorty, że w nauce chodzi raczej o rozwiązywanie łamigłówek, nie zaś o docieranie do prawdy, musimy się zgodzić, że kryteria również tej działalności są z reguły przyjmowane milcząco jako całkowicie obiektywne.

Pora teraz na podkreślenie roli, jaką w poglądach Rorty'ego odgrywa Thomas Kuhn. Nie ulega wątpliwości, iż należy on – obok Sellarsa, Deweya i Davidsona – do tych filozofów amerykańskich, którzy wywarli decydujący wpływ na filozofię autora *Filozofii a zwierciadła natury*. W gruncie rzeczy mamy w niej do czynienia z próbą uogólnienia Kuhnowskiej opozycji normalne–rewolucyjnej na całą kulturę. Wedle Rorty'ego okres normalności w kulturze (nowożytnej) charakteryzuje się dużym stopniem zgodności co do tego, jakie zdania (sądy) są kandydatami na zdania (sądy) prawdziwe, a także względną skutecznością stosowania argumentacji odwołującej się do logiki oraz stabilnych założeń wstępnych, przyjmowanych najczęściej milcząco. Okres rewolucyjny to z kolei czas, w którym stabilności brakuje. Nie można w nim już dłużej odwoływać się do milcząco przyjętych przesłanek, używając ich jako zaplecza starannie przeprowadzanych argumentacji. W tej sytuacji siła argumentacji odwołującej się do logiki zostaje zastąpiona siłą retorycznych zabiegów, korzystających z całego zestawu chwytów perswazyjnych. Od razu mogą pojawić się dwa pytania wzajemnie się uzupełniające: czy nie istnieje jakaś instancja odwoławcza, do której można by apelować w przypadku pojawienia się niezgodności o charakterze rewolucyjnym?, oraz czy w jednym i drugim okresie obowiązują te same zasady racjonalności? W świetle tego, co powiedziano dotychczas, łatwo się domyślić, że odpowiedź na pytanie pierwsze brzmi: nie ma żadnej takiej instancji z wyjątkiem użyteczności, przy

czym nie chodzi tu o użyteczność w sensie absolutnym, lecz jedynie o społecznie dominujące przekonanie w tym względzie. W radykalnie horyzontalnej wizji kultury, jaką proponuje nam Rorty, nie ma dobrych racji ani dla odwołań do rzeczywistości, ani też do jakiegoś transcendensu, ani do natury, ani do konieczności historycznej. Tym, co pozostaje, są mechanizmy zmiany odwołujące się do pojęcia mutacji kulturowej i jej upowszechniania się pod wpływem pryncyplarnych procesów społecznych. Mutacja taka zachodzi wtedy, gdy ktoś, mając z materiałem dostarczonym przez kulturę, formułuje nowe opisy świata i samego siebie. Nie ma żadnych stałych mechanizmów upowszechniania się takich mutacji. Podobnie można też powiedzieć, że i reguły racjonalności są zawsze lokalnie (historycznie) określone. Dlatego też żadna wielka narracja nie może wyjaśnić raz na zawsze, dlaczego na przykład kultura zachodnia przybrała taką właśnie, a nie inną postać. To raczej dziesiątki narracji niższego szczebla mogą łącznie dostarczyć nam jakiegoś niekompletnego obrazu tego procesu.

Na marginesie zasygnalizowanych kwestii zaznaczmy jednak, iż jedna sprawa zdaje się umykać uwadze Rorty'ego. Idzie o rolę przemocy w procesie rozstrzygnięcia rewolucyjnych niezgodności kulturowych i o niebezpieczeństwo sięgania do niej wtedy, gdy brak właśnie owych wspólnych założeń wstępnych umożliwiających logiczną argumentację⁹⁹. Gdy jednak przypomnimy sobie, iż Rorty wielokrotnie podkreśla wagę perswazji w procesie zmiany kulturowej, że kilkakrotnie pisze o wolności jako warunku koniecznym do zaistnienia prawdy, a wreszcie o obronie demokracji jako nadrzędnej wartości nie tylko politycznej, lecz wręcz etycznej i światopoglądowej¹⁰⁰, wątpliwości wyrażone przeze mnie tracą nieco na swej ostrości.

Wracając do Kuhna – wypada zauważyć, iż Rorty nie akceptuje tej części Kuhnowskiej koncepcji, w której autor *Struktury rewolucji naukowych* odwołuje się do pojęcia różnych światów, w jakich mieliby żyć naukowcy przed i po rewolucyjnej zmianie teorii. Idzie raczej

⁹⁹ Zob. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*.

¹⁰⁰ Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 1992, nr 7/8.

śladem Davidsona, który w artykule *O schemacie pojęciowym* ten fragment filozofii Kuhna poddał krytyce, pisząc m.in.: „Odmienne punkty widzenia mają sens, ale tylko wówczas, gdy istnieje wspólny układ współrzędnych, w którym można je umieścić; tymczasem istnienie takiego układu zadaje kłam tezie o zasadniczej nieporównywalności”¹⁰¹. Za Davidsonem przyjmuje też Rorty koncepcję zasadniczej przekładalności języków i optymistyczną ideę pragmatycznej interpretacji jako środka do zrozumienia obcych kultur. Przypomnijmy, iż trudność związaną z domniemaną niemożnością znalezienia przyczółka pozwalającego rozpocząć proces rozumienia obcego języka i obcej kultury, wyrażoną przez Davidsona słowami: „[...] nie można zinterpretować czyjejś mowy, o ile nie dysponuje się sporą wiedzą na temat przekonań (a także pragnień i intencji) osoby, odróżnienie zaś przekonań nie jest możliwe bez rozumienia języka; jak zatem interpretować wypowiedzi albo sensownie przypisywać przekonania i inne postawy?”¹⁰² – odpowiada on swą koncepcją „radikalnej interpretacji”, modyfikującą nieco wcześniejszą koncepcję „radikalnego przekładu” Quine’a. „Istotne jest to – pisze Davidson – że jeśli wiemy tylko, jakie zdania ktoś uznaje za prawdziwe, a nie możemy przyjąć, że jego język nie różni się od naszego, to nie znając – lub nie zakładając – niczego odnośnie do jego przekonań, nie potrafimy wykonać nawet pierwszego kroku w interpretacji. Ponieważ znajomość przekonań przychodzi dopiero z umiejętnością interpretowania słów, jedyną szansą jest przyjęcie zasadniczej zgodności przekonań. Pierwszym przybliżeniem do dobrej teorii byłoby przypisanie zdaniom wypowiedzianym przez kogoś takich warunków prawdziwości, które właśnie (wedle naszej opinii) zachodzą w chwili, gdy ktoś je z asercją wypowiada. Należy postępować w ten sposób tak długo, jak to możliwe, z uwzględnieniem wymogów prostoty, podejrzeń co do skutków uwarunkowań społecznych i, oczywiście, zdroworozsądkowej lub naukowej wiedzy co do praw-

¹⁰¹ D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, s. 101.

¹⁰² *Ibidem*, s. 115.

dopodobnych błędów”¹⁰³. Rorty akceptuje to podejście *expressis verbis* w *Pragmatism, Davidson and Truth*¹⁰⁴.

To, co powiedziano wyżej, wiąże się ściśle z koncepcją racjonalności przyjmowaną przez autora *Filozofii a zwierciadła natury*. Jej głównym wyznacznikiem jest gotowość do ujawnienia swoich przekonań i poddania ich pod dyskusję. Podstawowym elementem normatywnym w podejściu Rorty’ego do kwestii racjonalności jest wskazanie na perswazję jako jej znamię oraz na przemoc jako jej zaprzeczenie. Cechy te nakładają brzegowe ograniczenia na bardziej podstawowy wyznacznik racjonalności w jego ujęciu, który jednakże pozostaje takowym raczej *implicite*, prawdopodobnie dlatego, iż z punktu widzenia Rorty’ego jest on oczywistością. Myślę, rzecz jasna, o zasadzie racjonalności instrumentalnej przyjmowanej przez siebie za wzorzec. Zauważmy przy tym, iż zarówno owa zasada, która sama w sobie stanowi raczej jedynie formalny schemat działania pozbawiony jakichś jednoznacznych konotacji aksjologicznych¹⁰⁵, jak i jej normatywne ograniczenia muszą być – wedle naszego autora – relatywizowane kulturowo i historycznie. Nie istnieją zatem żadne ponadhistoryczne i akontekstualne wyznaczniki racjonalności. Żadna też dziedzina kultury nie może służyć za jej niezmienny wzorzec – w tym ani nauka, ani filozofia. Rorty pisze: „Sądzimy [my – pragmatyści], że poleganie na perswazji, szacunek dla poglądów kolegów, ciekawość, chęć zapoznania się z nowymi danymi i ideami są jedynymi przymiotami cechującymi naukowców. Nie sądzimy natomiast, aby poza tymi przymiotami moralnymi istniała intelektualna cnota zwana racjonalnością”¹⁰⁶.

Filozofia z kolei, o czym pisałem wcześniej, jest dla Rorty’ego tylko jedną z wielu równorzędnych aktywności kulturowych. Zdecydowanie przeciwstawia się on postrzeganiu jej jako fachu, jako działalności kierującej się jakimiś ponadczasowymi kryteriami

¹⁰³ Ibidem, s. 116.

¹⁰⁴ R. Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, s. 133.

¹⁰⁵ Choć np. J. Habermas uważa, iż jest inaczej. Zob. J. Habermas, *Aspekty racjonalności działania*, tłum. A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski i A. Szahaj, Warszawa 1987.

¹⁰⁶ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, s. 209.

zakresowymi i formalnymi. Nie oznacza to wcale, że Rorty chciałby zlikwidować filozofię jako taką. Nic podobnego. Chodzi raczej o to, iż chciałby zastąpić model filozofii przez duże F, z jej roszczeniami do odkrywania Prawdy i formułowania niewzruszonych wzorców dla całej kultury, modelem, w którym filozofia nie stawia sobie z góry żadnych zadań, nie stara się stosować żadnej określonej metody, nie wyznacza sobie żadnej określonej dziedziny zainteresowania, lecz raczej, przez korzystanie z różnych źródeł i różnych zabiegów interpretacyjnych, stara się przedstawić rozmaite obrazy tego, jak różnorodne rzeczy wzajem pasują czy też zależą od siebie w najszerszym tego słowa znaczeniu¹⁰⁷. W tej perspektywie filozofowie to „ludzie, którzy pracują nad historią filozofii i współczesnymi efektami oddziaływania tych idei, które określa się mianem »filozoficznych«, na resztę kultury [...]. Jest to skromne, ograniczone przedsięwzięcie; tak skromne i ograniczone, jak nadawanie kamieniom nowych kształtów czy odkrywanie bardziej podstawowych cząstek elementarnych”¹⁰⁸.

Chętnie też Rorty mówi o filozofii jako krytyce kultury, jako refleksji przekraczającej granice dziedzin humanistyki i wkraczającej śmiało na teren polityki. Wydaje się jednak, że „wyskoczenie z Filozoficznej” skóry nie jest wcale takie proste, z czego zresztą Rorty zdaje sobie sprawę. Pisze: „[...] pragmatyści wciąż próbują znaleźć sposoby formułowania antyfilozoficznych tez w niefilozoficznym języku, ponieważ stoją przed dylematem: jeśli ich język będzie zbyt niefilozoficzny, zbyt literacki, zostaną oskarżeni o zmianę przedmiotu, jeśli zaś będzie zbyt filozoficzny, to będzie zawierał w sobie Platońskie założenia, uniemożliwiające pragmatystom uzyskanie rezultatu, który chcą osiągnąć”¹⁰⁹. Problem polega na tym, jak negując Filozofię, nie dać się wciągnąć w krąg typowych dla niej „przeklętych problemów” i w ten sposób nie uprawiać od nowa Filozofii. Rację ma David R. Hiley, twierdząc, że mamy tu do czynienia z pew-

¹⁰⁷ Idem, *Consequences of Pragmatism*, s. XIV.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 87.

¹⁰⁹ Ibidem, s. XIV. Zob. też: R. L. Jackson, *Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam – Rorty Debate*, „International Philosophical Quarterly” 1988, t. 28, nr 4, s. 385.

ną wersją dylematu sceptyków¹¹⁰. Próba zanegowania reguł jakiegokolwiek gry językowej może być postrzegana jako nowy ruch w samej tej grze. Wydaje się, że nie ma innego wyjścia z tego dylematu, jak tylko zignorowanie owych reguł. Rorty, zdając sobie sprawę z napotkanej trudności, proponuje strategię okpienia tradycyjnych problemów filozoficznych, która miałaby zastąpić ich frontálną krytykę¹¹¹. Jednakże mimo całego swego podziwu dla Derridy, który z sukcesem stosuje tę strategię w swych późnych pismach, sam nie jest skłonny do opuszczenia „filozoficznego pola gry”¹¹². W tej sytuacji stosuje różne taktyki, które mają służyć jako manewry oskrzydłujące przeciwnika, nie zaś elementy frontálnego ataku przeprowadzonego na jego terenie. Podstawową taktykę można by za Davidem R. Hileyem określić mianem „metafilozofii nudy”¹¹³. Polega ona na ukazywaniu raczej daremności roszczeń Filozofii z jej przymusem zadawania wielkich pytań niż zajmowaniu negatywnych stanowisk w odniesieniu do nich samych. „Pragmatyści specjalizują się nie w odkrywaniu, że tradycyjne odpowiedzi na tradycyjne pytania były fałszywe, lecz w zmianie pytań, zmianie terminów, za pomocą których dyskutujemy nasze problemy”¹¹⁴ – powiada Rorty. Mimo wszystko trudno nie odnieść wrażenia, iż – zupełnie niezależnie od swych intencji – Rorty stymuluje klasyczne debaty filozoficzne; pomijam już fakt, że w swej książce *Filozofia a zwierciadło natury* zupełnie otwarciem się w nie wdał. Nie sądzę, aby istniało w ogóle jakieś dobre wyjście z pułapki samoodniesienia, prócz zmiany tematu dyskusji (co Rorty próbuje robić) i milczenia. Jedno i drugie może jednak być zasadnie potraktowane jako... głos w dyskusji. Prawdopodobnie nie da się zatem wyjść suchą stopą z Filozoficznej dyskusji, jeśli tylko kiedyś zabrało się w niej

¹¹⁰ D. R. Hiley, *Philosophy in Question*, Chicago 1988, s. 149.

¹¹¹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 105.

¹¹² Na ten temat zob.: M. Kwiek, *Rorty a autokreacja*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*; R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*.

¹¹³ D. R. Hiley, op. cit., s. 159.

¹¹⁴ R. Rorty, *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2, s. 206.

głos, a już z pewnością można być zaliczonym do jej uczestników wbrew własnym intencjom. To niewątpliwie spotyka Rorty'ego.

Prócz wspomnianej „metafilozofii nudy” Rorty próbuje stosować też inną taktykę, polegającą na marginalizowaniu i banalizowaniu kulturowej roli Filozofii (a do pewnego stopnia i filozofii) w przekonaniu, że „filozofia czy też metafizyka nie były i nie są tak centralne dla wysokiej kultury, jak ich oponenti myśleli i myślą, a zatem i projekt ich dekonstrukcji nie jest wcale tak pilny”¹¹⁵. W ten sposób, uchylając się od doprowadzenia (beznadziejnej?) walki z roszczeniami Filozofii do ostatecznego rozstrzygnięcia, Rorty zarazem chce uchylić się od ciężaru całej dialektyki „potwierdzania przez negację”. W efekcie przyjmuje strategię „robienia swego”, bez oglądania się na możliwe klasyfikacje i ewentualne niespójności, co wydaje mi się zgodne z jego przekonaniem, iż zmiana kulturowa nie dokonuje się przez argumentację odwołującą się do logiki, lecz przez zespół zabiegów retorycznych z kreowaniem nowych metafor na cele. Pamiętać zaś należy, iż właśnie owa zmiana jest tym, na czym Rorty'emu najbardziej zależy. Ma ona mieć znaczenie *t e r a p e u t y c z n e*.

W tym miejscu napotykamy jednak kolejną trudność, którą Roy Bhaskar wyraził następująco: „Wydaje się, że Rorty chce kultury post-filozoficznej, lecz nie postnaukowej. A jeżeli ta kultura filozoficzna, czy też jej zreformowana część, jest koniecznym warunkiem istnienia nauk samych? [...] Rorty uważa, że nauka nowożytna może przetrwać bez swej ideologii wykutej w oświeceniu [...] Lecz czy przekaz Rorty'ego może być neutralny [...] dla nauki nowożytnej?”¹¹⁶. Rorty, pozostając wierny Kuhnowi, odpowiedziałby zapewne, że ideologia ta nie jest potrzebna, ponieważ naukowcy w swym rzeczywistym postępowaniu nie tyle szukają prawdy, ile starają się rozwiązywać zawile łamigłówki, jak to wciąż określa Kuhn¹¹⁷. Prawdopodobnie to właśnie faktycznie czynią. Towarzyszy temu jednak uzupełnienie w postaci ideologii scjentyistycznej odwołującej się do pojęcia prawdy, rzeczy-

¹¹⁵ D. R. Hiley, op. cit., s. 160.

¹¹⁶ R. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford 1991, s. 19.

¹¹⁷ T. S. Kuhn, *Afterwords*, w: *World Changes*, ed. P. Horwich, Cambridge, Mass. 1993, s. 338.

wistości i rozszyfrowywania zagadek natury. (Byłem świadkiem, jak z ogromnym zaangażowaniem emocjonalnym bronił takiego obrazu nauki laureat Nagrody Nobla Ilya Prigogine w trakcie jednej z konferencji naukowych, polemizując z Rortym). Jeśli przyjmiemy, że przekonania te są częścią światopoglądu towarzyszącego uprawianiu nauki, a także stanowią ideologiczny pas transmisyjny do socjalizowania w jej zasadach (w jej etyce) wstępujących pokoleń badaczy, to będziemy też musieli przyznać, iż bez ich istnienia ciągłość i efektywność praktyki naukowej mogłyby ulec zachwianiu. Jerzy Kmita pisze o tej sytuacji nauki następująco: „Z jednej strony tworzy ona obraz świata, który podlega porządkowi wyłącznie metonimicznemu, o którym z góry przesądza się, iż jest jedynym przedmiotem poznania podległego metodom naukowym; z drugiej natomiast strony potrzebuje aksjologicznego wsparcia, które zakłada uzupełnienie tego porządku porządkiem symboliczno-aksjologicznym, dla myślenia metonimicznego nieuchwytnym. Pod tym drugim względem kontynuuje dziedzictwo magii, a więc tradycję łączenia obydwu porządków. Zerwanie z tą tradycją [...] grozi utratą przez świadomość metodologiczną praktyki naukowej społeczno-regulacyjnej »mocy«”¹¹⁸. Nic dziwnego zatem, że naukowcy wręcz instynktownie bronią się przed przyjęciem do wiadomości rezultatów dociekań współczesnej filozofii nauki czy socjologii wiedzy. Być może scjentyzm jest nieuchronnie fałszywą świadomością nauki, ideologią, która pozwala jej trwać i się rozwijać. Być może więc upowszechnienie się postaw antyscjentystycznych mogłoby wyrzucić destrukcyjny wpływ na nią samą i zagrozić tej formie jej istnienia, która jest związana z nowożytną kulturą europejską.

Jeśli uznamy za Rortym (a przeciwko na przykład Feyerabendowi), że nauka jako pewna instytucja odgrywa wysoce pożyteczną rolę zarówno w kulturze zachodniej, stanowiąc wzór nieograniczonej konwersacji, jak i w cywilizacji zachodniej, będąc dostarczycielką sądów efektywnych technologicznie, to wydaje się, iż trzymając się pragmatycznych kryteriów skuteczności, powinniśmy docenić jako wy-

¹¹⁸ J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, w: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki i M. J. Siemek, Warszawa 1989, s. 62.

soce efektywne środki „ideologiczne”, jakie przy tym stosuje. Anna Pałubicka tak to ujmuje: „Faktem jest [...], że w nowożytnej kulturze europejskiej obowiązywało zawsze przekonanie, że werdykt rozumu czy doświadczenia był uważany za rozstrzygający. Było to, być może, złudzenie myślenia modernistycznego. Ale złudzenie to funkcjonowało realnie [powiedziałbym raczej: efektywnie – A. S.]. Czy wobec tego mamy okoliczność tę lekceważyć w imię pragmatycznych, »nieredukcyjnofizykalistycznych«, nominalistycznych, postmodernistyczno-»przygodnościowych« [...] względów?»¹¹⁹. Czy nie jest przypadkiem tak, że przyjęcie jako nadrzędnego pragmatycznego kryterium efektywności w dążeniu do zaspokojenia naszych pragnień (indywidualnych i zbiorowych) zakazuje *de facto* wszelkich kwalifikacji aksjologicznych i epistemologicznych w odniesieniu do użytych środków, jeśli tylko spełniają one dodatkowe kryterium racjonalności w sensie Rorty’ego? Ingerencja w owe środki mogłaby być uzasadniona tylko przy założeniu, że służy wzmocnieniu efektywności danej praktyki, co przy już bardzo wysokiej efektywności praktyki naukowej byłoby prawdopodobnie nieuzasadnione.

Filozofia budująca, czyli pochwała hermeneutyki

Wszystko, co dotąd powiedziano, ukazuje stronę filozofii Richarda Rorty’ego związaną z próbą uwolnienia się od dziedzictwa tradycji platońskiej, z terapeutycznym podejściem do problemów i zagadnień, od których chciałby on uwolnić współczesną kulturę zachodnią. Pora teraz na przedstawienie tej strony omawianej filozofii, która wiąże się z propozycjami pozytywnymi, z próbą zarekomendowania jakichś odmiennych sposobów pojmowania zadań filozofii. O niektórych będę mówił w następnym rozdziale niniejszej pracy, jako że wiążą się one wprost z politycznym aspektem poglądów Rorty’ego. W tym miejscu chciałbym jedynie podjąć temat najbardziej ogólny, który ze szczególną mocą pojawił się w klasycznej pra-

¹¹⁹ A. Pałubicka, *Richarda Rorty’ego koncepcja nauki*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1993, t. 13, s. 110.

cy Rorty'ego – *Filozofia a zwierciadło natury*, a następnie został rozwinęty w innych jego pismach. Chodzi o traktowanie filozofii jako konwersacji ludzkości i uczynienie owej konwersacji wartością nadrzędną: „Gotowość do mówienia, do słuchania innych ludzi, do brania pod uwagę konsekwencji naszych działań wobec innych ludzi są po prostu wartościami moralnymi. Nie mogą one być zaszczone ani obwarowane teoretycznymi dociekaniem istoty. [...] Nie dlatego rozmawiamy, że mamy jakiś cel, lecz dlatego, że sokratyczna rozmowa jest działalnością, która jest swoim własnym celem”¹²⁰. Komunikując się, konfrontujemy ze sobą różne słowniki, przez co – jak wierzy Rorty – wytwarzamy nowe, lepsze sposoby mówienia i działania¹²¹. Zauważmy nawiasem, iż pojawia się tu pewien wątek egzystencjalny w rozważaniach Rorty'ego. Oto bowiem jednostka pozbawiona metafizycznych zabezpieczeń rozpaczliwie potrzebuje rozmowy z innymi, aby nie utracić swojej osobowości integralności¹²².

Pamiętając o roli, jaką w swym namyśle filozoficznym Rorty przypisuje komunikacji, nie można się dziwić, iż poszukuje on sojuszników dla swego stanowiska w kręgu filozofii niemieckiej, wyrażając wiele sympatii dla poglądów Martina Heideggera i Hans-Georga Gadamera. W tym kontekście pojawia się pojęcie hermeneutyki, którą jednak Rorty pojmuje bardzo specyficznie, w pewnym sensie – metaforycznie, przeciwstawiając ją epistemologii jako takiej. W *Filozofii a zwierciadle natury* czytamy: „Hermeneutyka postrzega stosunki między różnymi dyskursami jako relacje między nurtami w możliwej rozmowie, która nie zakłada żadnej matrycy dyscyplinującej, lecz jednoczy mówiących, i gdzie nadzieja porozumienia nigdy nie ginie tak długo, jak trwa rozmowa. Nadzieja ta nie jest nadzieją na odkrycie wcześniej istniejącej wspólnej podstawy, lecz po prostu nadzieją na porozumienie albo przynajmniej na ekscytującą i owocną niezgodę. Epistemologia postrzega nadzieję na porozumienie jako znak istnienia wspólnej podstawy, która – być

¹²⁰ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 172.

¹²¹ Ibidem, s. XXXVIII.

¹²² R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 186.

może nieznaną mówiącym – jednoczy ich we wspólnej racjonalności. Dla hermeneutyki być racjonalnym – to być gotowym do wycofania się z epistemologii, z myślenia, że istnieje jakiś specjalny rodzaj terminów, w który powinny zostać wyposażone wszystkie przyczynki do dyskusji, to być gotowym, aby raczej przyjąć żargon interlokutora niż tłumaczyć go na swój własny. Dla epistemologii być racjonalnym – to znaleźć właściwy rodzaj terminów, na który winny zostać przełożone wszystkie głosy w dyskusji, jeśli porozumienie ma się stać możliwe¹²³.

Stosunek Rorty'ego do hermeneutyki Gadamera zasługuje na chwilę namysłu. Nie ulega wątpliwości, iż między podejściem tego pierwszego a poglądami autora *Prawdy i metody* istnieje pewne pokrewieństwo. Jak już wiemy, dla Rorty'ego hermeneutyka ma stanowić przeciwagę dla epistemologii, pojmowanej jako superwiedza dostarczająca prawdziwych sądów o rzeczywistości. O ile bowiem epistemologia jest przedsięwzięciem akcentującym wartości – by tak rzec – wymiar poznania, dla Rorty'ego nieistniejący, o tyle hermeneutyka obsta je przy jego wymiarze horyzontalnym (komunikacyjnym). Nadto jeszcze, z perspektywy autora *Filozofii a zwierciadła natury* cele tej pierwszej nie wykraczają poza wymiar zdobywania wiedzy wzorowany na procedurach nauki, gdy tymczasem ideałem tej drugiej jest coś innego, mianowicie kształcenie pojmowane zgodnie z tradycją wyrażaną niemieckim słowem *Bildung*. Co jest celem tak pojmowanego kształcenia? Traktując sprawę w pewnym uproszczeniu, można by powiedzieć, iż jest nim utrzymywanie danej kultury w ruchu, niepozwalanie jej na to, aby skostniała w jakiejś trwałej formie. Jest nim takie kształtowanie indywidualnej świadomości i wrażliwości, aby nie zamarł proces kreowania nowych idei, metafor i światopoglądów. Tylko bowiem ten stan ciągłej transformacji kultury pozwala jednostkom na swobodne kreowanie siebie przez tworzenie nowych słowników i redeskrypcję starych (i na odwrót), a – jak powiada Rorty – „ponowne opisywanie siebie jest najważniejszą

¹²³ Idem, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 318. Ponownie posługuję się własnym tłumaczeniem. W wydaniu polskim fragment ten znajduje się na s. 283–284.

rzeczą, jaką możemy uczynić”¹²⁴. Słowem – dla Rorty’ego hermeneutyka jest synonimem pewnej aktywności krytycznej, w trakcie której następuje zarówno tworzenie nowych metafor, jak i mediowanie ich kulturowego statusu. Daleki jest od tego, aby podkreślać jakieś jej metodologiczne znaczenie związane z tradycyjnymi podziałami na *Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften* oraz właściwe im procedury rozumienia i wyjaśniania¹²⁵, albowiem dla niego podziały te są sztuczne i drugorzędne. Pozostając wierny swemu antydualistycznemu nastawieniu, je również uznaje za pochodną pewnej metafizyki dzielącej świat na „twarde” fakty wymagające wyjaśnień i „miękkie” narracje wymagające rozumienia. Hermeneutyka jest o tyle potrzebna, o ile pozwala nam radzić sobie z naszym kulturowym otoczeniem. Jej wartość w stosunku do epistemologii nie polega na jakiejś metodologicznej wyższości, lecz na metafizycznych przewagach, jakie się w niej kryją, w tym przede wszystkim na możliwości traktowania prawdy jako procesu, który s i ę w y d a r z a w określonej wspólnocie społecznej.

Kulturze znajdującej się w stanie ciągłej przebudowy i jednostkom przekształcającym się w inne istoty służą dyskursy kultury, które są reaktywne i odbiegające od normy. Tak przynajmniej nazywa je Rorty jeszcze w *Filozofii a zwierciadle natury*. Później terminologię tę porzuca, ale jego intencje pozostają niezmienione. Chodzi z jednej strony o podkreślenie wagi wykraczania poza to, co każdorazowo kulturowo dane, z drugiej zaś – o czynienie tego przez odpowiadanie w określony sposób na zapędy tych, którzy chcieliby „zamrozić” kulturę w pewnej stałej formie. Słowem – przywołując raz jeszcze terminologię Rorty’ego z *Filozofii a zwierciadła natury* – o ile dyskursy normujące są nakierowane na osiągnięcie Prawdy, o tyle dyskursy odbiegające od normy wiodą do podważenia przekonania o możliwości dotarcia do niej; o ile filozofowie zanurzeni w tych pierwszych tworzą rozbudowane konstrukcje systematyczne, mające na celu zamknięcie raz na zawsze jakiegoś rozdziału filozoficznej opowieści, o tyle filozofowie pozostający wierni tym drugim troszczą się raczej

¹²⁴ Ibidem, s. 358–359; w wyd. pol. s. 318.

¹²⁵ S. Bouma-Prediger, op. cit., s. 316.

o to, aby nikt nie mógł mieć ostatniego słowa w filozoficznej dyskusji, starając się po prostu podtrzymywać rozmowę (*keep conversation going*). Zacytujmy Rorty'ego: „Wielcy systematyczni filozofowie są konstruktywni i oferują argumenty. Wielcy budujący filozofowie są reaktywni i oferują satyrę, parodię, aforyzmy. Wiedzą, że ich dzieło straci swój punkt odniesienia, gdy skończy się czas, na który reagowali. Są u m y ś l n i e peryferyjni. Wielcy systematyczni filozofowie, jak wielcy naukowcy, budują dla wieczności. Wielcy budujący filozofowie niszczą w imię swego własnego pokolenia. Systematyczni filozofowie chcą wprowadzić swą dziedzinę na pewną ścieżkę nauki. Filozofowie budujący chcą utrzymać przestrzeń otwartą dla odczucia zdziwienia, które czasem mogą budzić poeci, zdziwienia, że istnieje coś nowego pod słońcem, coś, co nie jest stosownym przedstawieniem czegoś, co już było, coś, co (przynajmniej na razie) nie może być wyjaśnione i nie za bardzo może być opisane”¹²⁶.

Interesy aksjologiczne rządzące klasyfikacjami Rorty'ego są jasne. Protest przeciwko normującemu dyskursowi i filozofii wzorującej się na nauce ma swe źródło w jego h u m a n i z m i e, w którym w o l n o ś ć ma status wartości nadrzędnej. Będzie o tym jeszcze mowa. W tym miejscu przytoczmy jedynie te zdania z *Filozofii a zwierciadła natury*, w których sprawa ta jest postawiona nieomal *expressis verbis*. Filozofię budującą należy pojmować jako „protest przeciwko próbom zamknięcia konwersacji [...] przez zhipostazowanie jakiegoś uprzywilejowanego zbioru opisów. Niebezpieczeństwo, któremu dyskurs budujący próbuje zapobiec, polega na tym, że jakiś dany słownik, jakiś sposób, w który ludzie mogliby począć myśleć o sobie, przywiódłby ich do przekonania, że od teraz każdy dyskurs może być – czy też powinien być – dyskursem normalnym. Wynikające z tego zamrożenie kultury byłoby w oczach budujących filozofów dehumanizacją istot ludzkich”¹²⁷.

Wróćmy teraz do sprawy hermeneutyki i Gadamera. Wydaje się, iż ten ostatni mógłby przystać na tak sformułowane przekonanie

¹²⁶ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 370. Korzystam z własnego przekładu; w wyd. pol. s. 328.

¹²⁷ Ibidem, s. 377; w wyd. pol. s. 335.

Rorty'ego. Z pewnością też bez sprzeciwu przystałby na sposób, w jaki autor *Filozofii a zwierciadła natury* odwołuje się do jego pojęcia *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, konstruując swą „wigowską” historię filozofii, która z określonej (zwycięskiej) perspektywy historycznej i aksjologicznej narzuca swój sens przeszłości. Jednakże, z drugiej strony, Georgia Warnke ma z pewnością rację, pisząc, iż „Hermeneutyka nie jest tak subiektywistyczna, jak ją Rorty czyni”¹²⁸.

Różnicę między podejściem Gadamera i Rorty'ego widać szczególnie wyraźnie, gdy w grę wchodzi kwestia interpretacji tekstów. Gadamer twierdzi, iż w procesie interpretacji mamy do czynienia z fuzją horyzontów sensów: sensu, który niesie ze sobą tekst, oraz sensu, który narzuca mu interpretator. Rezultatem jest wykładnia tekstu dana w interpretacji. Rorty zaś uważa, że nie istnieje nic takiego jak wewnętrzne znaczenie tekstu, niejako czekające na spotkanie z interpretatorem. Pisze: „[...] nie widzę żadnego sposobu, aby zachować metaforę w e w n ę t r z n e j koherencji tekstu. Sądzę raczej, że tekst ma tylko tę koherencję, którą zdarzyło mu się uzyskać podczas ostatniego obrotu koła hermeneutycznego”¹²⁹. Tekst jest dla Rorty'ego tylko p r e t e k s t e m, jego znaczenie zależy całkowicie od interpretacji, a dokładniej – od naszej intencji, od celów, jakim interpretacja ma służyć¹³⁰. Nie tylko nie wiemy, na czym miałyby polegać intencja autora tekstu, lecz, co więcej, nawet podkreślana przez semiotyków czy strukturalistów niezależna od intencji autora intencja samego tekstu, która ogranicza możliwości interpretacji, jest z punktu widzenia Rorty'ego czymś wątpliwym. Do sprawy tej jeszcze wrócimy. Teraz zauważmy, iż – jak słusznie twierdzi Warnke – dla Gadamera każda interpretacja tekstu jest procesem, w którym się zmieniamy i czegoś uczymy¹³¹. „Rorty przeocza akcentowanie przez Gadamera *die Sache* – powiada Warnke. – Akcentując wpływ historycznych przesądzeń na nauki społeczne i na *Geisteswissenschaften*, Gadamer nie zaprzecza, jak to czyni Rorty, że te formy poznania do-

¹²⁸ G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford 1987, s. 146.

¹²⁹ R. Rorty, *The Pragmatist's Progress*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, ed. S. Collini, Cambridge 1992, s. 97.

¹³⁰ Ibidem, s. 103.

¹³¹ G. Warnke, op. cit., s. 146.

cierają do tego, czym jego przedmioty rzeczywiście są. Różne historyczne punkty widzenia, z których patrzy się na teksty [...] odkrywają różne ich aspekty; każde pokolenie interpretatorów bierze udział w odmiennych dialogach i wytwarza nowe zapośredniczenia dla ich przedmiotów. A jednak czymś pierwszorzędnym dla Gadamera jest to, że dialogi te pozostają dialogami o *die Sache* i że różne odkryte wymiary są jej aspektami. Istotną sprawą w odniesieniu do świadomości ukształtowanej pod wpływem historii jest więc nie tylko to, że badanie zawsze orientuje się na nasze zainteresowania (Gadamer wprawdzie rzeczywiście tak twierdzi), lecz że badanie jest zawsze także badaniem pewnej rzeczy i że *consensus* osiągnięty w jego wyniku może odkryć coś »prawdziwego« o niej. Prawda taka nie jest ostateczna, a mimo to ciągle ma sens opisywanie rozumienia jako przyswajania znaczenia, jeśli nawet znaczenie to także może się zmienić¹³². Na poparcie słów Warnke przytoczmy Gadamera: „Wszelka poprawna interpretacja musi się strzec dowolności różnych pomysłów i ograniczającego charakteru nieświadomych nawyków myślowych i kierować spojrzenie na »rzeczy same« (którymi dla filologa są sensowne teksty, ze swej strony znów zajmujące się rzeczami). [...] Trzeba bowiem kierować spojrzenie na rzecz wbrew całej zwodniczości, jaka po drodze interpretatora stale od strony niego samego atakuje”¹³³. Słowem – w pismach Gadamera wciąż wyraźne są pozostałości rozumienia prawdy na sposób Heideggerowski jako nieskrytości (*aletheia*), która ujawnia się nawet po wielokrotnym obrocie koła hermeneutycznego¹³⁴. A zatem dla niego prawda jest transcendensem, choć nie ma ona już charakteru owej krystalicznej czystości, typowej dla podejścia autora *Bycia i czasu*, albowiem ma na nią wpływ nie tylko tradycja, lecz i kulturowe zdeterminowanie języka. Wpływ owej tradycji nie przesądza jednak – zdaniem Gadamera – niemożności przewyciężenia historycznej partykular-

¹³² Ibidem.

¹³³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 257.

¹³⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1979, s. 35; zob. też: s. 259, 312 i 347.

ności, wyjścia poza każdorazowe tu i teraz po to, aby odkryć to, co wspólne nam jako ludziom.

Ten element uniwersalizmu prawd ustalonych w hermeneutycznym spotkaniu jest Rorty'emu obcy. Jego etnocentryzm nie przewiduje możliwości uzyskania owej substancjalnej jedności, do której tęskni Gadamer. W tym sensie roszczenia hermeneutyki pozostają dla niego wciąż jeszcze w okowach metafizyki, na przykład metafizyki natury ludzkiej. Rację ma Steve Bouma-Prediger, pisząc, że „dla Gadamera konwersacja ma pewien telos, a mianowicie zgodę czy też przynajmniej porozumienie, gdy tymczasem dla Rorty'ego konwersacja jest swoim własnym telosem”¹³⁵.

Na tym nie kończą się różnice między Rortym i Gadamerem. Wykraczają one znacznie poza kwestie czysto metodologiczne. Dotyczą bowiem także aksjologicznego wymiaru interpretacji (skądinąd wymiary metodologiczny i aksjologiczny w tym przypadku wyraźnie się zazębiają). Idzie o to, że dla Gadamera hermeneutyka jest pewnym sposobem wsłuchiwania się w głos przeszłości, w głos tradycji, po to, aby w dzisiejszych czasach odkryć ślady jej przesłania – przesłania, które zostało zagłuszone przez zauroczoną naukę i techniką kulturę nowożytną. Wierność klasycznym ideałom starożytności jest dla autora *Prawdy i metody* czymś podstawowym, co widać chociażby w jego aprobatywnej charakterystyce greckiego pojęcia *theoria* rozumianego jako „bycie oddanym czemuś, co na mocy swej przemożnej obecności jest wszystkim pospołu dostępne i co wyróżnia się tym, że w odróżnieniu od wszystkich innych dóbr nie uszczupla się przez bycie dzielonym z innymi, a nadto nie jest przedmiotem dyskusji jak wszystkie inne dobra, lecz naprawdę zyskuje właśnie przez udział w nim”¹³⁶.

Ślady *Kulturpessimismus* są wyraźnie widoczne w twórczości Gadamera: kultura europejska przeżywa w XX wieku kryzys, albowiem zauroczenie naukami przyrodniczymi oraz techniką przyczyniło się do odhumanizowania i stechnokratyzowania zarówno rela-

¹³⁵ S. Bouma-Prediger, op. cit., s. 322.

¹³⁶ H.-G. Gadamer, *What is Practice? The Conditions of Social Reason*, w: idem, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass. 1981, s. 77.

cji między człowiekiem a przyrodą, jak i między samymi ludźmi¹³⁷. Nastął czas ekspertów monopolizujących wiedzę i skupiających w swych rękach władzę¹³⁸. Temu wszystkiemu hermeneutyka przeciwstawia moc nadawania waloru aktualności zapomnianej, a lepszej przeszłości. Zadania, jakie stawia Gadamer przed filozofią, są wciąż wielkie: „[...] uważa on, że filozofia [...] nie musi wcale ulec dezintegracji do postaci teorii nauki. Nie musi jednak także stać się kulturowym dyletantyzmem, którego Rorty broni. Jeśli ma ona już zrezygnować ze swej epistemologicznej funkcji, to raczej dlatego, że funkcję tę interpretuje zbyt wąsko. Dla Gadamera zadaniem filozofii pozostaje integrowanie naszej wiedzy w spójną całość, pomoc w osiągnięciu publicznego *consensusu* co do wspólnych celów, a zatem i nadawanie kierunku działaniom naukowym i technologicznym”¹³⁹. Podejmując się powyższych zadań, spełnia ona wymogi rozumu, niezawężonego jednak do jego oświeceniowej wykładni.

Rorty jest daleki od takich tęsknot. Niechętny *Kulturpessimismus* w jakiegokolwiek postaci, postrzega kulturę współczesną jako z pewnością nie gorszą niż kultury przeszłości, a być może nawet lepszą ze względu na nowe możliwości duchowego i materialnego rozwoju, jakie stwarza człowiekowi. Patrząc na dzieje z punktu widzenia współczesnego liberalnego społeczeństwa przemysłowego, nie widzi Rorty w przeszłości nic takiego, co bezwzględnie zasługiwałoby na hermeneutyczne przyswojenie. Ślady przywiązania Gadamera do idei jakiejś transhistorycznej, a obecnie zapomnianej prawdy Rorty uznałby z pewnością za pozostałości esencjalizmu. Podobnie potraktowałby odwoływanie się do prawodawczej mocy rozumu bez względu na to, jak zostałyby ona uhistoryczniona. Nie przystałby też na inne klasyczne roszczenia filozofii, jakie wciąż pielęgnuje Gadamer („nadawanie tonu” kulturze, zapobieganie jej technicyzacji i trywializacji). Łatwo teraz zauważyć, iż sposób odczytania przez Rorty’ego hermeneutyki bardzo odbiega od intencji Gadamera. Jest

¹³⁷ Zob. np. idem, *Cóż to jest prawda?*, s. 37; idem, *On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy*, w: idem, *Reason in the Age of Science*, s. 3 i 14–15.

¹³⁸ Idem, *What is Practice? The Conditions of Social Reason*, s. 73.

¹³⁹ G. Warnke, op. cit., s. 163.

to jeszcze jeden przykład, jak Rorty wprowadza w życie swą własną ideę pragmatycznego wykorzystywania zastanych słowników do swoich celów.

O Derridzie, interpretacji tekstów, logocentryzmie, tekstualizmie i kilku innych sprawach

Swe poglądy na kwestie interpretacji tekstów Rorty sformułował *expressis verbis* w polemice z Umberto Eco. Ten ostatni w pracy *The Role of the Reader*¹⁴⁰ zaproponował rozróżnienie między interpretacją a użyciem jakiegoś tekstu. Przekonanie o zasadności tego podziału powtórzył w artykule będącym bezpośrednim obiektem krytyki Richarda Rorty'ego, zatytułowanym *Between Author and Text*¹⁴¹. Wedle Eco – z grubsza rzecz ujmując – interpretacja miała by brać pod uwagę kulturowy i historyczny kontekst powstania danego tekstu, gdy tymczasem „użycie” kontekst ten miałoby ignorować. Jak łatwo się domyślić, Rorty nie akceptuje owego rozróżnienia. Odrzucając konsekwentnie wszelkie postacie esencjalizmu, odrzuca też jego formy obecne w różnych teoriach interpretacji tekstów, w tym i w teorii Umberto Eco. Powiada: „[...] nie ufam zarówno idei strukturalistycznej, że większa wiedza o »mechanizmach tekstualnych« ma zasadnicze znaczenie dla krytyki literackiej, jak i idei poststrukturalistycznej, że istotne jest śledzenie obecności metafizycznych hierarchii czy ich obalanie”¹⁴².

Spróbujmy rozszyfrować myśl, jaką Rorty wyraził w tych słowach, a przy okazji niejako naświetlić relacje między nim a filozofem, którego darzy on szczególną sympatią – Jacques'em Derridą. Jak już wspomniano, Rorty akceptuje krytyczną stronę dzieła Derridy, w szczególności jego krytykę logocentryzmu i przekonanie, że nie istnieje żaden sposób wyrwania się poza tekst. Z pewnością zgo-

¹⁴⁰ U. Eco, *The Role of the Reader*, Bloomington 1979.

¹⁴¹ Idem, *Between Author and Text*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, s. 68–69.

¹⁴² R. Rorty, *The Pragmatist's Progress*, s. 105.

dziłby się na wykładnię słynnej tezy Derridy, że „Nie ma niczego poza tekstem”¹⁴³, którą przedstawił jego uczeń Barry Allen, pisząc: „»Nic poza tekstem« nie oznacza »więzienia języka«. Nie oznacza to też, że wszystko jest znakiem. Jednakże nie istnieje żadna podstawa do podporządkowania znaków czemuś, co niewątpliwie nie jest znakiem, czemuś, czego tożsamość i istnienie nie byłyby uwarunkowane mechanizmem nazywania”¹⁴⁴. Podobnie zapewne byłoby i z Derridiańską różnią (*différance*), która dla Rorty’ego staje się pojęciem cennym przy założeniu, że jest ona, jak to ujmuje Allen, „czymś, co staje się semiologiczną różnicą, skoro tylko zdejmię się z niej radykalnie wszelkie ograniczenia, nie pozostawiając nigdzie miejsca dla tożsamości i tymsamości (*sameness*) jako czegoś pierwotnego czy [z góry] danego”¹⁴⁵.

Wydaje się jednak, iż pomimo sympatii dla tak interpretowanych naczelných pojęć filozofii Derridy, Rorty preferuje w gruncie rzeczy podejście Wittgensteina, co wiąże się z wyraźnym powiązaniem języka z praktyką społeczną w refleksji autora *Dociekań filozoficznych*. Preferencja ta wydaje mi się ze wszech miar słuszna. Rację ma Albrecht Wellmer, gdy powiada: „Ani strukturalistyczny obiektywizm, ani neostrukturalistyczny sceptycyzm nie oddają sprawiedliwości podstawowemu przekonaniu Wittgensteina. Ten pierwszy – dlatego że ignoruje pragmatyczny wymiar relacji oznaczania, która jest z istoty swej otwarta i nie do uprzedmiotowienia, ten drugi – ponieważ odnosi otwartość i nieuprzedmiotawialność znaczeń językowych do niekontrolowanej nietożsamości każdego indywidualnego użycia znaku. Jednakże żywot językowego znaczenia nie może być ani zredukowany do anonimowego żywota kodów językowych, ani nie może być przypisany do jakiejś nieokreślonej gry różnic. [Według Wittgensteina] słowo »znaczenie« wskazuje na praktykę wspólnego użycia języka; to, co nazywamy p o j e d y n c z y m znaczeniem, może być rozjaśnione jedynie przez rekurs do jakiejś – rzeczywistej lub potencjalnej – w i e l o ś c i sytuacji, w których używa się

¹⁴³ J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore 1976, s. 159.

¹⁴⁴ B. Allen, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Mass. 1993, s. 106.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 107.

znaku językowego”¹⁴⁶. Warto jednak zauważyć, iż istnieją i takie fragmenty w pismach Derridy, które wskazują na możliwość pogodzenia jego podstawowych intuicji z pewnymi elementami stanowiska Wittgensteina. Na przykład rozpatrując pojęcie „śladu”, Derrida pisze: „Jeśli słowa i pojęcia uzyskują znaczenie jedynie w sekwencjach różnic, ktoś może uzasadnić swój język i swój wybór terminów jedynie w obrębie jakiegoś tematu (jakiejs orientacji w przestrzeni) i jakiejs historycznej strategii. Dlatego też uzasadnienie to nigdy nie może być absolutne czy definitywne. Koresponduje ono z jakimś warunkiem sił i odzwierciedla historyczne kalkulacje. A zatem ponad to, co już określiłem, pewna liczba danych należących do dyskursu naszego czasu stopniowo narzuca mi ten wybór. Słowo ślad musi samo odnosić się do pewnej liczby współczesnych dyskursów, których moc zamierzam wziąć w rachubę”¹⁴⁷.

Wracając do tezy wyrażonej przez Wellmera, można powiedzieć, iż jest ona bardzo bliska intencjom Rorty’ego w sposobie, w jaki traktuje dwa podejścia do języka i interpretacji: strukturalistyczne i poststrukturalistyczne. Dla autora *Filozofii a zwierciadła natury* oba cierpią na tę samą zasadniczą wadę: próbują odtworzyć w jakiejś formie esencjalistyczne modele języka czy tekstu. W przypadku strukturalizmu sprawa ta nie wymaga chyba komentarza¹⁴⁸.

Inaczej ma się rzecz z poststrukturalizmem; tu komentarz wydaje się niezbędny. Można prawdopodobnie przyjąć, iż wyróżnikiem poststrukturalizmu na płaszczyźnie interpretacji tekstów jest metoda dekonstrukcji, nawiązująca do pewnych elementów filozofii Derridy. Rorty nie ma wątpliwości, iż metoda ta przejmuje z pism autora *De la grammatologie* to, co w nich najgorsze: tęsknotę do systematyczności. Stąd też ostrze jego krytyki jest zwrócone przeciwko tym interpretatorom Derridy, którzy najbardziej przyczynili się do niezwykłego wprost boomu dekonstrukcji w Stanach Zjednoczonych.

¹⁴⁶ A. Wellmer, *The Dialectic of Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno*, w: idem, *The Persistence of Modernity*, Cambridge, Mass. 1991, s. 68; zob. też: A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2.

¹⁴⁷ J. Derrida, *A Derrida Reader*, ed. P. Kamuf, New York 1991, s. 41–42.

¹⁴⁸ Zob. A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*.

Myślę o takich teoretykach literatury i filozofach, jak: Paul De Man, Jonathan Culler, Rodolphe Gasché, Christopher Norris i John Hillis Miller¹⁴⁹. Oskarża ich Rorty o powoływanie do życia konstrukcji teoretycznych, które wbrew wysiłkom ich autorów grzęzną w esencjalizmie. „Dla nas, pragmatystów, pojęcie, że istnieje coś takiego, o czym dany tekst r z e c z y w i ś c i e jest, coś takiego, co rygorystyczne zastosowanie jakiejś metody rzeczywiście odkryje, jest tak samo złe jak Arystotelesowska idea, że istnieje coś, czym substancja rzeczywiście, wewnętrznie j e s t, jako przeciwstawne temu, co jest tylko pozornie, przygodnie czy relacyjnie. Myśl, że jakiś komentator odkrył, co jakiś tekst rzeczywiście czyni, że na przykład r z e c z y w i ś c i e demystyfikuje jakiś ideologiczny konstrukt czy też że r z e c z y w i ś c i e dekonstruuje hierarchiczne opozycje zachodniej metafizyki, a nie, że go można raczej u ż y ć do tych celów, jest dla nas pragmatystów tylko jeszcze jednym ślepym kultem”¹⁵⁰. Taki pogląd nie oznacza, że Rorty wyklucza możliwość dokonywania takich interpretacji tekstu, które starałyby się zbliżyć do hipotetycznych intencji autora, na przykład przez osadzenie tekstu w kontekście epoki, w której powstał¹⁵¹. Przeprowadzenie takiej operacji nie zbliża nas jednak ani na jotę do uchwycenia jakiegoś jego obiektywnego znaczenia, czekającego tylko na swe ujawnienie. Każda interpretacja jest osadzeniem tekstu w jakimś kontekście i przez to wytworzeniem jego znaczenia, dokonany dla określonego celu. Notabene, dla Rorty’ego operacja interpretacji tekstów nie różni się w swej istocie od operacji ustalania faktów o świecie fizycznym. Wprawdzie teksty są tworam i intencjonalnymi, podczas gdy fragmenty świata – nie, to jednak zarówno interpretacje tekstów, jak i ustalanie faktów sytuują się na tym samym poziomie ontologicznym: interpretacje, tak jak fakty, są tworam i intencjonalnymi wytwarzanymi językowo dla określonych celów pragmatycznych. „[Pragmatysta] [...] zgadza się, że istnieje taka rzecz jak brutalny fizyczny opór [świata] [...], jednakże nie dostrzega żadnego sposobu, aby przenieść tę niejęzykową brutalność do faktów, do

¹⁴⁹ Zob. R. Rorty, *Deconstruction* (mpis), 1994.

¹⁵⁰ Idem, *The Pragmatist’s Progress*, s. 103.

¹⁵¹ Idem, *Essays on Heidegger and Others*, s. 85.

prawdy zdań. [...] Twierdzić, że musimy mieć respekt dla f a k t ó w, to mówić po prostu, że musimy, jeśli mamy grać w pewną grę językową, grać w zgodzie z regułami¹⁵². Dodajmy, iż skala „twardości” faktów zależy w y ł ą c z n i e od stabilności „wcześniejszej zgody w obrębie pewnej wspólnoty co do konsekwencji pewnego zdarzenia”¹⁵³.

W podsumowaniu tego wątku rozważań chciałbym zaproponować umieszczenie poglądów Rorty'ego na interpretację tekstów w obrębie pewnej typologii, którą już swego czasu zaproponowałem¹⁵⁴. W zmodyfikowanej formie przedstawia się ona teraz tak.

1. Interpretacje tradycyjne (psychologistyczne): AUTOR – tekst – interpretator – metoda psychologistyczna (wzucie, analiza psychoanalityczna, biografizm) – interpretacja. 2. Hermeneutyka postheideggerowska: autor – TEKST – INTERPRETATOR – metoda hermeneutyczna – interpretacje. 3. Strukturalizm i semiotyka: autor – TEKST – interpretator – metoda strukturalistyczna lub semiotyczna – interpretacja. 4. Poststrukturalizm: autor – tekst – INTERPRETATOR – METODA DEKONSTRUKCYJONISTYCZNA – interpretacje. 5. Neopragmatyzm: autor – tekst – INTERPRETATOR – k a ż d a metoda odpowiednia do CELU interpretacji – interpretacje.

Wracając do relacji między Rortym a Derridą, wypada zauważyć, iż ten pierwszy nie ze wszystkim się zgadza w poglądach francuskiego filozofa. Nie akceptuje w szczególności resztek przywiązania do znanych z tradycji schematów filozoficznych, widocznego szczególnie we wczesnych dziełach autora *De la grammatologie*. Pisze: „[...] istnieje takie oblicze Derridy, które wygląda niefortunnie konstruktywnie, oblicze, które skłania do przypuszczenia, że w końcu uległ on nostalgii, pokusie budowy systemu filozoficznego, a w szczególności pokusie konstytuowania jeszcze jednego transcendentalnego idealizmu”¹⁵⁵. W innym miejscu zaś czytamy: „Fakt, że język jest grą różnic, jak również instrumentem użytecznym do nabywania wiedzy, nie daje żadnej racji po temu, aby my-

¹⁵² Ibidem, s. 81.

¹⁵³ Ibidem, s. 80.

¹⁵⁴ Zob. A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*, s. 8.

¹⁵⁵ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 99.

śleć, iż słowa takie jak *différance* i *tracce* mogą uczynić dla filozofii to, czego Heideggerowi nie udało się uzyskać za pomocą jego własnych magicznych słów – *Sein, Ereignis*¹⁵⁶. Nawiązując do cytowanych słów, warto zauważyć, iż Rorty w pełni solidaryzuje się zarówno z Heideggerowską krytyką tradycji ontoteologicznej w filozofii, twierdząc, iż autor *Bycia i czasu* jest jednym z trzech najważniejszych filozofów XX stulecia (obok Wittgensteina i Deweya)¹⁵⁷, którzy zrobili najwięcej dla podważenia platońsko-kartezjańsko-locke'owsko-kantowskiej tradycji epistemologicznej, jak i z Derridiańską krytyką metafizycznych przesłanek leżących u podłoża filozofii Heideggera. Niemniej uważa, iż i Derrida nie do końca wyzwolił się z okowów tradycji, której wpływ tak znakomicie wyśledził w przypadku autora *Holzwege*, proponując pewną pozytywną teorię „działania” języka, opartą na przesłankach sugerujących metafizyczną założeniowość.

Tu dotykamy kwestii o zasadniczym znaczeniu. Chodzi mianowicie o to, czy można, a jeśli tak, to w jaki sposób, wydobyć się z pułapki zastępowania ujawnianych, a następnie negowanych przesłanek metafizycznych własnymi przesłankami metafizycznymi. Sztuka ta nie udała się Derridzie (przynajmniej wczesnemu Derridzie), podobnie jak poprzednio Heideggerowi. Co do tego pierwszego, to Rorty nie ma wątpliwości, iż we wczesnym okresie swej twórczości popadł on w „negatywną teologię”, w sugerowanie przez negację tego, co dotąd uważano za metafizyczne pewniki, istnienia jakiejś metafizyki wymykającej się wszelkiej pozytywnej określoności. W ten sposób znakomicie wpisał się w dialektykę Filozofii¹⁵⁸, przyjmując mimowolnie stanowisko transcendentalistyczne tak typowe dla jej tradycji. Z nominalistycznej perspektywy Rorty'ego (nominaliści to dla Rorty'ego ci, którzy traktują język jako narzędzie koordynowania ludzkich działań i radzenia sobie ze światem, nie zaś jako

¹⁵⁶ Idem, *Essays on Heidegger and Others*, s. 87.

¹⁵⁷ Zob.: idem, *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, w: idem, *Consequences of Pragmatism*, w szczególności s. 51; idem, *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*, w: idem, *Essays on Heidegger and Others*, w szczególności s. 60.

¹⁵⁸ Zob. idem, *Essays on Heidegger and Others*, s. 93 i 117.

medium odzwierciedlenia rzeczywistości¹⁵⁹), zakazującej prób wy-dostawania się na zewnątrz języka w celu spojrzenia nań z perspektywy ukazującej jakoby to, co językowo niedostępne, stanowisko Derridy jest wewnętrznie sprzeczne. „Filozof nie może, jak to czyni Derrida, przeciwstawiać się totalizacji, twierdzić, że możliwości rekontekstualizacji są nieograniczone i mimo to oferować argumenty transcendentalne. Jak moglibyśmy mianowicie żywić nadzieję na uchwycenie warunków możliwości wszystkich możliwych kontekstów? W jakim kontekście umieściłby Derrida potencjalną nieskończoność kontekstów?”¹⁶⁰. Rorty nie ma żadnych złudzeń co do tego, że stosunek do zastanych przekonań filozoficznych przez wydobycie na jaw ich przesłanek metafizycznych uwalnia je od brzemienia metafizycznych presupozycji. Pisze: „Zgadzam się i przyjmuję do wiadomości, że ironia każdego pokolenia stanie się prawdopodobnie metafizyką następnego. Metafizyka jest, by tak rzec, ironią, która stała się sprawą publiczną i płaską, zakrzepłym skropleniem (*liquefaction congealed*), dostarczającym nowej gleby do wpisania nowych figur”¹⁶¹. Świadomość ta nie przeszkadza mu krytykować Derridy za poddanie się logice dyskursu, który zwalcza.

Zdaniem Rorty’ego, autor *De la grammatologie* poddał się urokowi Heideggera i przejął od niego jednostronny wizerunek kultury zachodniej jako opanowanej tradycją ontoteologiczną, gdy tymczasem w grę może wchodzić tylko jedna z jej dziedzin, a mianowicie filozofia, i to niecała. „Wielki ezoteryczny problem, wspólny Heideggerowi i Derridzie, jak »przewyciężyć« czy też jak wymknąć się tradycji on-

¹⁵⁹ Nominaliści „postrzegają język w perspektywie istot ludzkich używających znaków (*marks*) i dźwięków (*noises*) do osiągnięcia po prostu tego, co chcą. [...] Nie ma żadnej przyczyny, aby myśleć, że istnieje jakikolwiek wspaniały, wielki metasłownik, za pomocą którego będzie można sprowadzić do wspólnego mianownika wszystkie wielorakie użycia wszystkich różnorodnych znaków i dźwięków, których używamy do rozmaitych celów. A zatem nie istnieje żadna racja po temu, aby łączyć do kupy wszystkie użycia w coś wielkiego zwanego »językiem«, a następnie poszukiwać »warunków jego możliwości«” (ibidem, s. 127).

¹⁶⁰ Ibidem, s. 112–113.

¹⁶¹ Ibidem, s. 128. „Historyczna ocena z perspektywy następnego wieku próbe wieku poprzedniego, aby być ahistorycznym, zawsze uczyni śmieszna” (ibidem, s. 163).

toteologicznej, jest problemem sztucznym i powinien zostać zastąpiony wieloma małymi pragmatycznymi kwestiami, przy których rozważaniu fragmenty tej tradycji mogłyby zostać użyte do jakiegoś bieżącego celu¹⁶².

To ostatnie zdanie szczególnie dobrze oddaje intencje autora *Filozofii a zwierciadła natury*: wykorzystuj elementy różnych tradycji filozoficznych do różnych celów, nie starając się określić z góry filozoficznego kryterium ich doboru. Nie ulegaj przy tym pokusom budowy wielkich generalizacji, wspaniałych schematów klasyfikacyjnych i sztywnych opozycji. Gdy takowe napotkasz, staraj się je raczej okpić, jak to czyni późny Derrida, miast wdawać się z nimi w polemikę czy ich dekonstrukcję. Zamiast dążyć do argumentacyjnego podważenia tego, co zastane w danej tradycji, staraj się raczej proponować nową jej formę. „Wedle mego przekonania – pisze Rorty – tym, co może wyprzeć jakiś świat intelektualny, jest inny świat intelektualny, raczej jakaś nowa propozycja niż argument przeciwko starej¹⁶³. I dodaje zaraz w odniesieniu do Derridy: „Idea, że istnieje jakiś neutralny grunt, na którym można wzniesć jakiś argument przeciwko czemuś tak dużemu jak »logocentryzm«, uderza mnie jako jeszcze jedna logocentryczna halucynacja¹⁶⁴. W tym sformułowaniu jeszcze raz widać wyraźny wpływ Kuhna na myślenie Rorty'ego. Pisałem już o tym, iż dla tego ostatniego argumentowanie ma zawsze charakter kołowy, obraca się w obrębie swego świata przesłanek. Trafia zatem tylko do tych, którzy przesłanki te podziеляją. Konfrontacja argumentacji odwołujących się do różnych przesłanek rzadko bywa owocna. Kreowanie alternatywnych światów (alternatywnych gier językowych) jest bardziej obiecujące. Zniechęceni do „starych porządków” – a zniechęcenie to prędzej czy później musi nadejść w Rortiańskiej kulturze rządzonej mechanizmem nieustannej, na wzór Darwina pojmowanej ewolucji – będą bowiem mogli znaleźć w nich schronienie¹⁶⁵.

¹⁶² Ibidem, s. 87.

¹⁶³ Ibidem, s. 121.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Zob. ibidem, s. 88.

W tej części rozważań mówiłem, częściowo przynajmniej, o krytycznym stosunku Rorty'ego do twórczości wczesnego Derridy. Wypada zaznaczyć na zakończenie, że jego ocena późnych prac francuskiego filozofa jest już pozytywna. Rorty z entuzjazmem wręcz odnosi się do porzucenia przez autora *De la grammatologie* refleksji filozoficznej o zabarwieniu teoretycznym i poświęcenia się pisanii książek, które stanowią „jedynie zbiór prywatnych żartów i aluzji”. W ten sposób Derridzie udaje się wreszcie wyrwać z zakłętego kręgu tradycji Filozofii i oddać działalności, która może przynieść to, co Rorty ceni najwyżej: prywatną autokreację dokonującą się za pośrednictwem nowego słownika¹⁶⁶. Tym aspektem filozofii Rorty'ego zajmiemy się teraz dokładniej.

¹⁶⁶ Zob. R. Rorty, *From Ironist Theory to Private Allusions*, w: idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, w szczeg. s. 125.

ROZDZIAŁ 2

Ironia i miłość, czyli jak pogodzić „tęgiego poetę” ze światem

W świetle tego, co dotąd powiedziano, łatwo odgadnąć, iż filozofia Richarda Rorty'ego ma wyraźny aspekt etyczny i polityczny. Wiąże się on z próbą ugruntowania tożsamości politycznej odnowionego pragmatyzmu jako elementu pozbawionego metafizycznych fundamentów neoliberalizmu o lewicowym zabarwieniu. Motywami przewodnimi owej próby są „prywatna ironia” i „liberalna nadzieja”. Spróbujmy je teraz dookreślić.

Prywatna ironia i publiczna nadzieja

Za zasygnalizowanymi tu hasłowo motywami politycznej strony filozofii autora *Contingency, Irony and Solidarity* kryje się wiele interesujących intuicji i intencji. Wydaje się, iż przede wszystkim jedna zasługuje na rozważenie. Chodzi o wyraźne rozdzielenie sfery prywatnej i sfery publicznej życia. Stanowi ono najsilniej chyba akcentowany przezeń element jego poglądów politycznych, w sposób jednoznaczny świadczący o ich liberalnym charakterze. Zgodnie bowiem z duchem liberalnej wizji ładu społecznego, Rorty utrzymuje, iż przekonania światopoglądowe powinny pozostać prywatną sprawą jednostki. Nikt nie powinien mieć prawa do narzucania ich innym. Warunkiem wolności obywatelskich jest zachowanie neutralności światopoglądowej państwa, a najlepszym sposobem organizacji życia politycznego jest demokracja proceduralna. To ona bowiem zapewnia najlepszą możliwość uzgadniania celów społecznych w trakcie swobodnej dyskusji.

Cechą wyróżniającą podejście Rorty'ego jest niechęć do opierania liberalnej wizji ładu społecznego na jakichkolwiek przesłan-

kach metafizycznych. Zamiast więc odwoływać się do „natury ludzkiej”, „przyrodzonych praw człowieka” czy „ducha wspólnoty”, woli on wskazywać na pragmatyczne wartości demokracji liberalnej, na fakt, iż okazała się ona po prostu najlepszą ze znanych form organizacji życia społecznego, maksymalizującą wolność i sprawiedliwość oraz minimalizującą zniewolenie i krzywdę.

Owo niefundamentalistyczne podejście do demokracji liberalnej wiąże się z bardziej ogólną cechą filozofii autora *Contingency, Irony and Solidarity*, o której wspominałem wielokrotnie wcześniej, a mianowicie z obecną w niej niewiarą w istnienie ostatecznej prawdy, jedynej racji czy na zawsze zniewalającego argumentu. Próżne też wydają się Rorty'emu wysiłki, aby dostarczyć ostatecznych racji filozoficznych dla jakichkolwiek rozwiązań politycznych. Nasze postrzeganie polityki powinno pójść w zupełnie innym kierunku. Miast opierać się na kruchych i zawsze zawodnych uzasadnieniach filozoficznych udających, iż są niewzruszone, winniśmy odwołać się raczej do narracji historycznych oraz trzeźwego rachunku zysków i strat. Okaze się wtedy, iż demokracja liberalna jest jak dotąd najlepszym wyjściem z sytuacji, co wcale nie oznacza, że wiecznym lub niezastępowalnym. Rorty często daje wyraz przekonaniu, iż nie powinniśmy ustawać w wysiłku pobudzania naszej wyobraźni utopijnymi projektami społecznymi. Za niewybaczalny błąd uznaje jednak próby ich bezpośredniego wcielania w życie. Zgodnie bowiem ze swym bardziej ogólnym przekonaniem o wartości indywidualnej autokreacji i całkowitej swobody myślenia – przy jednoczesnej konieczności kierowania się pragmatycznymi kryteriami użyteczności w sferze publicznej – radykalnie rozdziela sferę tego, co intelektualnie możliwe, od tego, co praktycznie dopuszczalne. W sferze publicznej musimy zawsze kierować się chęcią zastąpienia tego, co złe lub niedostatecznie dobre, tym, co lepsze, pamiętając jednak o konieczności dokonywania każdorazowo rachunku zysków i strat. Zgodnie z duchem filozofii, bardzo bliskiego Rorty'emu Johna Deweya, autor *Contingency, Irony and Solidarity* podkreśla konieczność wprowadzenia śmiałych reform społecznych oraz ciągłego ulepszania mechanizmów demokracji liberalnej. Nie da się z góry przewidzieć, do czego owe zmiany (reformy) doprowadzą. Ważne jest, aby ich opar-

ciem były demokratyczne, korzystające z perswazji, a nie przemocy, mechanizmy stanowienia woli powszechnej. W tym procesie wartością wymagającą szczególnej troski jest tolerancja. Rorty twierdzi, iż w dyskursie politycznym i budowie demokratycznego ładu społecznego jest to pojęcie znacznie bardziej przydatne niż na przykład pojęcie emancypacji. Wiąże się to z tym, iż po odrzuceniu jakiegos metafizycznego wyznacznika istoty człowieka (natury ludzkiej) ważność traci też koncepcja emancypacji, albowiem nie bardzo wiadomo, do czego właściwie mielibyśmy się emancypować¹. Jak powiada Rorty: „Ostatnimi czasy nasz gatunek kształtuje szczególnie dobrą naturę dla siebie, tę wytworzoną przez instytucje liberalnego Zachodu. My, pragmatyści, gdy chwalimy ten rozwój, porzucamy rewolucyjną retorykę emancypacji i demaskacji na rzecz retoryki reformistycznej, mówiącej o wzrastającej tolerancji i zmniejszającym się cierpieniu”².

Wspomniałem już, że tolerancja stanowi główną wartość Rortiańskiej wizji ładu społecznego. Jej uzupełnieniem są dwie inne wartości: ironia i solidarność. W tej triadzie tolerancja jest elementem mediacyjnym, określającym konieczny warunek formalny zaistnienia pożądanego ładu społecznego, którego zarys da się odczytać z filozofii autora *Contingency, Irony and Solidarity*. Pośredniczy ona w procesie gładkiego funkcjonowania społeczeństwa złożonego (idealnie) z autonomicznych, kreujących siebie podmiotów (ironistów) i umożliwia wyjście ku pożądanej – pozytywnie ten układ dopełniającej – solidarności.

Status ironisty w filozofii Rorty'ego zasługuje na krótki komentarz. Przypomnę najpierw, iż wedle niego ironista to ktoś, kto spełnia trzy warunki: „1. Ma radykalne i ciągłe wątpliwości co do słownika, którego na bieżąco używa, ponieważ inne słowniki zrobiły na nim wrażenie; 2. Uświadamia sobie, że argument umieszczony w jego obecnym słowniku nie może ani poprzeć, ani rozwiązać tych wątpliwości; 3. Jeżeli filozofuje na temat swej sytuacji, nie może myśleć, że

¹ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, Cambridge 1991, t. 1, s. 213.

² Ibidem.

jego słownik finalny [tzn. katalog ostatecznych wyborów światopoglądowych – A. S.] jest bliższy rzeczywistości niż inne słowniki, że jest on w kontakcie z jakąś siłą, a nie ze sobą samym. Ironista, który jest skłonny filozofować, postrzega wybór między słownikami jako dokonany nie w obrębie jakiegoś neutralnego i uniwersalnego meta-słownika ani też nie jako próbę wywalczenia sobie drogi przez pozory do tego, co rzeczywiste, lecz po prostu jako wygrywanie nowego przeciwko staremu³. Zauważmy od razu, że lansowane przez Rorty'ego pojęcie „ironii” ma niewiele wspólnego z jego potocznym rozumieniem. Rortiański ironista nie jest prześmiewcą czy szydercą, ironią nie chce nikogo ranić czy obrażać, nie prowadzi go też ona do cynizmu. Przeciwnie – można wręcz mówić o „powadze ironii” i o niechęci, jaką żywi Rorty do ranienia innych przez ironię⁴. Ironia nie jest dlań sposobem obrony przed światem, lecz drogą do rozwinięcia wrażliwości etycznej. Służy jedynie obronie przed pułapką dogmatyzmu; zabezpiecza przed całkowitym uwiedzeniem przez jakiś słownik. W ten sposób broni przed fundamentalizmem Wiedzy i Wiary i sprzyja gotowości do podjęcia ponownej próby autoidentyfikacji przez dialog z innymi, konfrontację własnego słownika z innymi słownikami. Ostatecznym celem ironisty jest wciąż ponawiana próba autokreacji, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, że nie są absolutne. To jest właśnie ów element romantyczności, na który Rorty otwarcie się powołuje jako na pewien godny realizacji wzór życia. Jego treść pozostaje sprawą czysto prywatną. Liczy się tylko swoboda wyboru swej drogi życia, umiejętność opowiedzenia się za pewnymi wartościami i przez siebie wynalezionymi słownikami czy metaforami oraz wywalczenie sobie wewnętrznej autonomii. Te właśnie cechy winny charakteryzować pozytywnego, Nietzscheańskiego bohatera Rortiańskiej opowieści, kogoś, kogo Harold Bloom określił swego czasu mianem tęgiego poety (*strong poet*), kto „wynajduje nowe słowa, kształtuje nowe języki jako przewodnik gatunku”⁵.

³ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 73.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 20.

Są też sprawy, których ironiście czynić nie wolno. Nie może on na przykład żądać, aby jego sposób istnienia został przyjęty przez innych jako wzorcowy, aby był realizowany w sferze publicznej. Prowadziłyby to do fundamentalizmu i pogwałcenia reguł demokratycznego stanowienia woli powszechnej w trakcie konfrontacji różnych punktów widzenia. Rorty wyraźnie sugeruje, iż do tych ostatnich zjawisk może dojść właśnie za sprawą metafizyków, których przeciwstawia ironistom. To oni bowiem, znając (jakoby) prawdę, byłiby skłonni nakłaniać innych do jej uznania.

Po jednej stronie mamy zatem ironistów – podmioty nakierowane na rozwój własnej osoby w ciągłym procesie przeinterpretowania siatki przekonań i pragnień; po drugiej natomiast – liberalne społeczeństwo, opierające się na zasadzie maksymalnej tolerancji, wciąż nakłaniane do wewnętrznych reform przez tych, którzy wrażliwi na cierpienia innych, na poniżenie i okrucieństwo dążą do wcielenia w życie na drodze demokratycznej debaty konkretnych reform społecznych.

Jak wspomniałem wcześniej, dopełnieniem tego układu ma być solidarność. Ponieważ, zdaniem Rorty'ego, nie istnieje żadna natura ludzka, tj. żaden taki zbiór cech, które decydowałyby o naszym człowieczeństwie, nie ma też możliwości wskazania na jakieś obiektywne przesłanki ludzkiej solidarności. Stąd też solidarności nie można odkryć (nie czeka ona w ukryciu gotowa na swe ujawnienie), lecz trzeba ją raczej stworzyć. W tej sytuacji, przez analogię do Isaiaha Berlina rozróżnienia wolności negatywnej (wolności od) i wolności pozytywnej (wolności do), można by – jak sądzę – Rortiańską koncepcję solidarności określić mianem solidarności negatywnej, solidarności budowanej na bazie unikania czegoś (ból i poniżenie), nie zaś dążenia do jakichś założonych z góry wartości i celów. Zacytujmy Rorty'ego: „Pogląd, który reprezentuję, zakłada, że istnieje postęp moralny i że postęp ów zmierza naprawdę w kierunku większej ludzkiej solidarności. Jednakże solidarność ta nie da się pomyśleć jako efekt rozpoznania pewnego jądra Ja, istoty człowieczeństwa. Jest ona raczej do pomyślenia jako zdolność do tego, aby tradycyjne różnice (plemienne, religijne, rasowe, obyczajowe itp.) postrzegać coraz bardziej jako nieważne w porównaniu z podobieństwami w odczuwa-

niu bólu i poniżenia, ze zdolnością do myślenia o ludziach wyraźnie odmiennych od nas samych jako włączonych w zakres »nas«⁶. Takie pojmowanie postępu moralnego i solidarności pozwala Rorty'emu na wyrażenie przekonania, że „raczej szczegółowe opisy poszczególnych odmian bólu i poniżenia (np. w powieściach lub opisach etnograficznych) niż filozoficzne i religijne traktaty były zasadniczym wkładem współczesnych intelektualistów w postęp moralny”⁷. Pojawiające się tu pojęcie „postępu moralnego” należy rozumieć nie jako odwołanie się do jakiegoś z góry zadanego (idealnego) celu lub systemu wartości, lecz jako rozwój indywidualnych wrażliwości moralnych⁸, korzystający z edukacji etycznej wspartej nie na wielkich narracjach etycznych, lecz na poznawaniu przykładów jednostkowej ludzkiej krzywdy i poniżenia zawartych przede wszystkim w sztuce, a głównie w powieści. W tym też sensie Rorty wskazuje na rosnącą kulturową rolę poety i powieściopisarza, którzy w inny sposób niż tradycyjnie wypełniający tę funkcję filozof, kapłan i naukowiec przyczyniają się do kształtowania ludzkich postaw etycznych, nie tyle podsuwając – jak tamci – gotowe wzory, ile raczej ukazując ich każdorazową niepełność i niedoskonałość w obliczu ludzkiego losu, a także rozszerzając naszą wyobraźnię etyczną, co ma – zdaniem Rorty'ego – kluczowe znaczenie⁹.

Dodajmy jeszcze, że poszukiwanie solidarności jest dla Rorty'ego również poszukiwaniem miłości. To słowo niezwykle rzadko pojawia się w pismach autora *Contingency, Irony and Solidarity*, a jednak to właśnie miłość stanowi ukryty element centralny jego światopoglądu. Znam tylko jedną sytuację, w której sprawa ta została postawiona przez niego wprost. Oto w trakcie jednego ze swych wykładów na University of Virginia, w którym autor niniejszych słów miał przyjemność uczestniczyć, Rorty zaproponował klasyfikację różnych modeli filozofii ze względu na obraz człowieka i jego podstawowych dążeń oraz tęsknot, jakie w nich się zakłada. Wedle mo-

⁶ Ibidem, s. 192; zob. też: R. Rorty, *Ethics without Universal Obligations* (mpis), 1994, s. 12–13.

⁷ Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 192.

⁸ Zob. idem, *Ethics without Universal Obligations*.

⁹ Ibidem, s. 26.

delu pierwszego, wykreowanego przez Platona, człowiek jest kimś na miarę bogów – jedną stopą stojącym poza naturą, upatrującym w rozumie źródła swej wyjątkowości i zawzięcie poszukującym prawdy. Model drugi prezentuje wizję człowieka jako istoty poszukującej nie tyle prawdy, ile władzy lub mocy (Nietzsche, Foucault). I wreszcie w modelu trzecim postrzega się człowieka jako istotę szukającą miłości, zdolną do konstruowania w jej imię utopii harmonijnego współistnienia, wyzbytego dominacji i niesprawiedliwości (Habermas, Dewey). Tu właśnie umieszcza Rorty siebie. Po bliższym przyjrzeniu się jego filozofii upewnimy się, iż element sentymentalizmu odgrywa w niej rzeczywiście niebagatelną rolę. Najlepiej jest to widoczne w koncepcji edukacji sentymentalnej Rorty'ego, w jego przekonaniu, iż postęp etyczny dokonuje się nie tylko i nie tyle za sprawą oddziaływania na ludzki rozum za pomocą wielkich narracji etycznych (kodeksów), lecz raczej przez uwrażliwianie współbliźnich na ludzką krzywdę i poniżenie, uwrażliwianie dokonujące się przez oddziaływanie na emocje.

Podsumujmy. Solidarność to dla Rorty'ego pewna, często mozolnie konstruowana, umiejętność takiego rozszerzania ograniczonego kręgu ludzi, z którymi czujemy się solidarni w sposób niejako żywiołowy, aby objąć nim jak największą liczbę osób, nie wyrzekając się przy tym własnej tożsamości. Daje tu o sobie znać, wielokrotnie podkreślana przez autora *Contingency, Irony and Solidarity*, nieuchronność etnocentryzmu, rozumianego jako niemożność wyskoczenia ze swej kulturowej „skóry” i przyjęcia neutralnego aksjologicznie punktu widzenia. Nasza kulturowo zdeterminowana, partykularna świadomość może ulegać przemianom tylko stopniowo i nigdy w całości. Winniśmy do owej przemiany dopuszczać, nie zamykając się na oddziaływania innych kultur (innych słowników), nie unikając dialogu i wzajemnego poznawania się, a wszystko to z nadzieją, że w pewnym momencie uda się nam zrozumieć i częściowo przyjąć za własny czyjs punkt widzenia bądź też skłonić partnera dialogu do przyjęcia naszego. Przy czym proces ten, jeśli się odbędzie, to nie w imię abstrakcyjnej jedności człowieka (natury ludzkiej), lecz raczej w imię rzeczywiście przeżytej i rozumianej wspólnoty niezgody na ludzki ból i poniżenie.

Ustalając swą pozycję filozoficzno-polityczną na światowym rynku idei, Rorty stara się pokazać, na czym polega specyfika jego podejścia w stosunku do dwóch, bardzo wpływowych, stanowisk: Jürgena Habermasa i Michela Foucaulta. Pisze: „Michel Foucault jest ironistą, który nie jest gotów być liberałem, podczas gdy Jürgen Habermas jest liberałem, który nie jest gotów być ironistą”¹⁰. Rozszyfrujmy to słynne już stwierdzenie.

Idzie mianowicie o to, iż, zdaniem Rorty’ego, Foucault (od niego zaczniemy) dokonał wprawdzie, zgodnie z duchem ironicznego dystansu, ogromnego dzieła ukazania sztuczności (przygodności) dominujących w historii Europy praktyk społecznych, a w szczególności towarzyszących im – czy wręcz projektujących je – form wiedzy, odbierając im tym samym pozór naturalności¹¹, zarazem jednak jego krytyka podważyła wiarę w instytucje społeczeństwa liberalnego. Tymczasem – wedle autora *Contingency, Irony and Solidarity* – „już zawiera ono instytucje do swego własnego ulepszenia”¹². Rorty podkreśla też niebezpieczne tendencje w stanowisku Foucaulta, które pojawiają się wtedy, gdy chce on własną walkę o autonomię projektować na płaszczyźnie publicznej, nakłaniając innych, aby poszli jego śladem¹³. Słowem, będąc wybitnym „rycerzem autonomii” – by użyć wyrażenia Rorty’ego – kreującym siebie romantykiem, nie chce Foucault być zarazem trzeźwym pragmatykiem na płaszczyźnie publicznej. Tymczasem wedle Rorty’ego: „Cel romantycznego intelektualisty – przekroczenie i wynalezienie siebie, wydaje mi się dobrym modelem (jednym spośród wielu dobrych modeli) dla indywidualnej ludzkiej istoty, lecz bardzo złym modelem dla społeczeństwa. Nie powinniśmy próbować znaleźć społecznego przedłużenia dla

¹⁰ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 61.

¹¹ „Można po prostu przyjąć – powiada na sposób Wittgensteinowski Foucault – iż powinniśmy uprzytomnić sobie to, o czym już całkiem nieźle wiemy, a mianowicie, że sposób, w jaki ludzie mówią, może »kreować przedmioty« w tym sensie, że istnieje oto wiele rzeczy, które nie istniałyby, gdyby ludzie nie zaczęli mówić w pewien sposób” (R. Rorty, *Foucault and Epistemology*, w: *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. Couzens Hoy, Oxford 1986, s. 42).

¹² Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 63.

¹³ Idem, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge, s. 196.

pragnienia autonomii [...]. Społeczeństwa nie są *quasi*-osobami, są one (w ich najlepszej, liberalnej, socjaldemokratycznej formie) kompromisami między osobami. Celem społeczeństwa liberalnego nie jest wynajdywanie czy kreowanie czegokolwiek, lecz po prostu ułatwianie ludziom w tej mierze, w jakiej to możliwe, osiągnięcia ich bardzo różnych, prywatnych celów bez wzajemnego krzywdzenia się¹⁴. Rorty zgadza się z Foucaultem, że prawda i władza są zawsze ze sobą powiązane, co zresztą, jego zdaniem, pragmatystom – a w szczególności Deweyowi – również udało się ukazać. Zwrócił on uwagę, że: „1. To, które twierdzenie liczy się jako kandydat do prawdy, jako wchodzący w grę przedmiot dyskusji, jest określone przez słownik moralny i polityczny, jaki akurat jest w użyciu; 2. Słownik ten jest w użyciu, ponieważ w przeszłości jacyś ludzie wygrali walkę o władzę (wojskową, polityczną, akademicką itd.) z innymi ludźmi¹⁵. Rorty nie zgadza się jednak z twierdzeniem Foucaulta, że każda władza jest w tej samej mierze godna potępienia tylko dlatego, że jest władzą. Pisze: „Prawda nigdy nie zostanie oddzielona od władzy, jednak władza nie jest złem samym w sobie¹⁶. Sądzi, iż niwelatorskie podejście do spraw polityki jest wysoce szkodliwe, albowiem nie pozwala na dokonywanie racjonalnych ocen opartych na rachunku zysków i strat, na dokonywanie rozróżnienia między władzą złą a władzą akceptowalną. Foucault zaciera bowiem granice między różnymi rodzajami sprawowania władzy, przez co nie pozwala na dostrzeżenie zasadniczej przewagi pewnych sposobów organizacji życia społecznego i politycznego nad innymi sposobami. „Sądzę, iż Nietzsche i Foucault mieli rację – pisze Rorty – powiadając, że prawda jest zawsze efektem władzy i że próba zastąpienia władzy prawdą lub też »zwyczajnej« intersubiektywności »rzeczywistą« obiektywnością jest marnowaniem czasu. Powinniśmy raczej próbować utrzymać władzę (a zatem decyzję co do tego, które intersubiektywne decyzje się liczą) w rękach nas, porządných facetów (ludzi obdarzonych społecznymi cnotami charakterystycznymi dla większości

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ R. Rorty, *What Can You Expect from Antifoundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker*, „Virginia Law Review” 1992, t. 78, nr 3, s. 723.

¹⁶ Idem, *A World without Substances or Essences* (mpis), 1994, s. 3.

przyrodznawców i wielu filozofów analitycznych). Naszym celem nie powinno być zastąpienie »konstruktów społecznych« czymś lepszym, lecz [stworzenie] takich społecznych konstruktów, które ułatwią praktyki jakiegoś lepszego społeczeństwa (bardziej prawego, bardziej sprawiedliwego, bardziej otwartego) niż to, które mamy obecnie¹⁷.

O kwestiach zasygnalizowanych wyżej będzie mowa w innym miejscu. Tu zauważmy tylko na marginesie, iż Rorty odkrywa również pewne teoretyczne niekonsekwencje autora *Archeologii wiedzy*, gdy ten postuluje istnienie „teorii praktyk dyskursywnych”. Jest on mianowicie niekonsekwentny w swoim, wzorowanym na Nietzschem, wyrzeczeniu się wiary w postęp poznania rozumiany jako zbliżanie się do odkrycia ostatecznej prawdy. Słowem – jest on niekonsekwentny w swym historycyzmie, w odrzucaniu balastu klasycznej (pokartezjańskiej) epistemologii. „Nietzscheaniście nie wolno pożądać jakiegokolwiek substytutu teorii. Postrzega on samą ideę »teorii« jako skażoną przekonaniem, że istnieje gdzieś coś, co może być kontemplowane, odpowiednio reprezentowane w myśleniu¹⁸ – powiada Rorty. Nieco dalej zaś formułuje następujące wskazania dla kogoś, kto chciałby zachować w pełni walory myślenia Nietzscheańskiego: „Nie szukaj postępu lub sensu w historii, nie postrzegaj historii danej działalności, jakiegokolwiek segmentu kultury jako rozwoju racjonalności lub wolności; nie używaj w ogóle słownika filozoficznego, aby scharakteryzować istotę takiej działalności lub też cel, któremu służy; nie przyjmuj, że sposób, w jaki aktywność ta jest obecnie prowadzona, daje jakąkolwiek wskazówkę co do celów, którym służyła w przeszłości. Takie czysto negatywne maksymy ani nie wypływają z teorii, ani nie konstytuują metody¹⁹”.

Pora, aby tytułem uzupełnienia powiedzieć kilka zdań o problemie historii i postępu w filozofii Rorty’ego. Jego stanowisko, które sam określa mianem „znaturalizowanego heglizmu²⁰ i wzoru-

¹⁷ Idem, *Response to Jacques Bouveresse*, „Stanford French Review” 1993, t. 17, nr 2/3, s. 191.

¹⁸ Idem, *Foucault and Epistemology*, s. 47.

¹⁹ Ibidem, s. 478.

²⁰ Ibidem.

je na postawie Deweya, głosi całkowitą przygodność dziejów, brak jakiegokolwiek obiektywnego, „opatrnościowego” celu, który można by w nich odkryć, akcentując jednocześnie występowanie licznych zmian kulturowych, z których da się odczytać pewien model rozwoju. Chodzi zatem o heglizm całkowicie pozbawiony teleologii i przekonania, że to, co rzeczywiste, jest racjonalne²¹. Historia to arena działania Darwinowskiej zasady przypadkowych mutacji (w tym wypadku – kulturowych), które w sprzyjających okolicznościach zostają upowszechnione, zmieniając stopniowo kulturowe środowisko człowieka. Procesem tym nie rządzą żadne prawidłowości, nikt nad nim nie panuje (i nigdy nie zapanuje). Za Deweyem Rorty twierdzi też czasem, iż jedynym zabiegiem usensowniającym ten przygodny proces jest odczytywanie w nim pewnej wyraźnej tendencji do „wzrostu”, przez który należy rozumieć tylko pojawianie się wciąż nowych i bogatszych możliwości zmiany, coraz bardziej różnorodnych, złożonych i wyrafinowanych propozycji mutacyjnych, które – by tak rzec – przy odrobinie szczęścia i dzięki zbiegowi różnych okoliczności mogą wpłynąć na kulturowe losy Zachodu.

Z mojego punktu widzenia podejście takie jest zbyt indeterministyczne. Zgadzam się z Rortym, iż mechanizm zmiany kulturowej może być odczytywany przy użyciu metafory Darwinowskiej. Zarazem jednak, po odrzuceniu silnego determinizmu, wciąż byłbym skłonny doszukiwać się w dziejach pewnych słabych prawidłowości, związanych z faktem, iż zakres możliwych wariacji zmiany kulturowej ulega istotnemu ograniczeniu, czasami rozszerzeniu, wraz z pojawieniem się i upowszechnieniem kolejnych mutacji kulturowych. Słowem, pole możliwości i niezdeterminowania znacznie się zawęży wraz ze zmianami danej kultury. Pewne możliwości rozwojowe przestają być jej dostępne tylko dlatego, że inne stały się jej udziałem. W tej sytuacji, zgadzając się z Rortym, iż sprawą pierwszorzędną jest snucie narracji historycznych, rozjaśniających (zawsze z naszej bieżącej perspektywy) okoliczności pojawienia się, a następnie upowszechnienia danych mutacji kulturowych, nie mogą jednocześnie przystać na całkowite wyeliminowanie z tego procesu teo-

²¹ R. Rorty, *Dewey between Hegel and Davidson* (mpis), 1994, s. 10.

rii o szerszym zasięgu lub wyższym stopniu abstrakcji. Nie sądzę, że do wyboru mamy tylko „małe narracje historyczne” albo wielkie syntezy historiozoficzne, próbujące narzucić historii sens z zewnątrz, niejako z boskiego punktu widzenia. Alternatywa taka wydaje mi się fałszywa. Skądinąd nawet „małe narracje historyczne” opierają się na pewnych globalnych historiozoficznych przesądzeniach. Abstrahując nawet od tego faktu, za zasadne uważam snucie opowieści o średnim szczeblu abstrakcji, stawiających pewne ogólne hipotezy, choć jednocześnie unikających popadnięcia w pułapkę prezentowania wizji „żelaznych praw historii” lub opatrnościowego planu dziejów. Nie wydaje mi się też, aby podejście Rorty’ego, a wcześniej Deweya, odnoszące się do – jakoby neutralnego aksjologicznie i historiozoficznie – postrzegania dziejów jako areny „wzrostu” było konsekwentne. W twierdzeniu Deweya, iż „wzrost jest najwyższym i jedynym celem” – powtórzonym następnie przez Rorty’ego – jest widoczne silne historiozoficzne i aksjologiczne wartościowanie, prawdopodobnie nie do uniknięcia przy jakiegokolwiek próbie powiedzenia w ogóle czegoś o historii. To, co Dewey i Rorty mówią o „wzroście”, może być odczytane przez kogoś przykładającego do sprawy inną miarę jako przejaw zaślepienia ideologią postępu, strojącą się w antyhistoriozoficzne piórka, oraz jako brak wrażliwości na – powiedzmy – zmierzch głębokiej duchowości religijnej czy też uniformizację przekonań, ukrywającą się pod pozorami różnorodności itp. Zamiast zatem mówić obiektywistycznie o antyteleologiczności i przygodności dziejów, lepiej byłoby mówić o pragmatycznej ich wizji, która nie znajduje w nich żadnej teleologii i prawdziwości. Czy jednak z konsekwentnie pragmatycznego punktu widzenia wolno nam wykluczać jakiś sposób mówienia, jeśli tylko służy on naszym celom? Słowem – stanowisko wyrażone przez Rorty’ego w jednym z wcześniej przytoczonych cytatów i odwołujące się do konieczności unikania mówienia czegokolwiek o historii jako takiej, co pachniałoby teorią lub teleologią, nie znajduje konsekwentnego wyrazu w tym, co czyni sam Rorty. Możliwe, iż takiego wyrazu w ogóle nie może znaleźć. Trywialna jest obserwacja, że bycie od „a” do „z” jedynie negatywnym w poruszonych powyżej sprawach również może być odczytywane jako przejaw pewnej pozytywności, jako że

negacja czegoś może być interpretowana jako potwierdzenie czegoś innego. W tym sensie od pozytywności uciec po prostu nie sposób.

Wracając teraz do sporu w trójkącie: Rorty–Foucault–Habermas, powiedzmy, iż Rorty żywi szczerą sympatię do poglądów autora *Theorie des kommunikativen Handelns*. Przede wszystkim łączy go z nim zgoda co do wartości i celów politycznych („wolność od dominacji”, „niezakłócona komunikacja”). „Różnice między nami – pisze – dotyczą tylko autoobrazu, jaki powinno mieć społeczeństwo demokratyczne, retoryki, której powinno używać, aby wyrazić swe nadzieje”²². Rorty’emu nie podoba się Habermasowski odwoływanie się do rozbudowanych przesłanek teoretycznych przy konstruowaniu wizji w pełni demokratycznego społeczeństwa, jego apelowanie do pojęcia „rozumu komunikacyjnego”, „racjonalności komunikacyjnej”, „uniwersalizacji”, a w szczególności do pojęcia „uniwersalnej ważności roszczeń do ważności aktów mowy” stanowiącej, wedle Habermasa, podstawę do poszukiwania prawdy i słuszności etycznej w „dyskursach wolnych od zakłóceń”²³. Dla autora *Contingency, Irony and Solidarity* „[...] przywiązywanie wagi do »niezakłóconego komunikowania się« stanowi istotę polityki liberalnej [obywającej się] bez potrzeby szukania oparcia w teorii kompetencji komunikacyjnej”²⁴. W innym miejscu czytamy: „Habermas wierzy, że »obstawanie przy rozumie« ma inny status niż jakiegokolwiek inne zaangażowanie. Ja natomiast chciałbym zastąpić owo »obstawanie przy rozumie« »obstawaniem przy wolności«, a w szczególności – przy wolności myśli i komunikowania się. Różnica może wydać się tylko werbalna, lecz sądzę, że kryje się za tym coś więcej. Chodzi o różnicę między powiedzeniem: »brońmy liberalnej demokracji przez politycznie neutralną teorię natury rozumu i nauki«, a powiedzeniem: »niech nasze filozoficzne teorie rozumu i nauki będą rezultatem naszego przywiązania

²² Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 67.

²³ W sprawie teorii J. Habermasa zob.: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990; A. M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Warszawa 1990.

²⁴ R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, tłum. K. i A. M. Kaniowscy, „Colloquia Communia” 1986, nr 27/28, s. 155.

do obyczajów i instytucji liberalnej demokracji«. To ostatnie »etnocentryczne« podejście wydaje mi się bardziej obiecujące, ponieważ moje holistyczne widzenie rzeczy wskazuje, że nie istnieją żadne politycznie neutralne instrumenty przydatne do obrony jakiegoś stanowiska politycznego²⁵. Ów etnocentryzm, o którym mówi Rorty, owo przekonanie, że „Musimy rozpocząć od miejsca, w którym jesteśmy”²⁶, na płaszczyźnie politycznej winno objawiać się uporczywym obstawaniem przy pewnych ideałach, które, choć przygodne, kulturowo i historycznie określone, nam jednak wydają się »najlepszą nadzieją dla gatunku ludzkiego«²⁷. Rorty nie ma wątpliwości, iż w ten właśnie sposób należy bronić liberalnej demokracji proceduralnej; bronić, wiedząc, iż nie sposób ostatecznie uzasadnić jej pryncypiów. W tym też kontekście powiada: „Być może najdalej sięgająca różnica między Habermasem a mną jest taka, że pragmatyści tacy jak ja sympatyzują z antymetafizycznymi, »postmodernistycznymi« myślicielami, których on krytykuje, gdy sugerują, iż idea rozróżnienia między praktyką społeczną a tym, co ją transcenduje, jest niepożądaną pozostałością logocentryzmu. Foucault i Dewey zgodziliby się ze sobą, że bez względu na to, czy poznanie jest zawsze sprawą »władzy«, nigdy nie transcenduje ono praktyki społecznej. Obaj powiedzieliby, że tym, co jedynie może transcendować praktykę społeczną, jest inna praktyka społeczna, tak jak tym, co może transcendować terazniejszą publiczność, jest jakaś przyszła publiczność”²⁸.

Zdania te mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia intencji Rorty’ego. Można by powiedzieć, iż nie dąży on w polemice z Habermasem do zdyskredytowania stanowiska autora *Theorie des kommunikativen Handelns*, lecz raczej do jego hermeneutykacji. Polegałaby ona na usunięciu z koncepcji „rozumu komunikacyjnego” elementów uniwersalistycznych i rezygnacji z koncepcji dyskursu odbywającego się w idealnej sytuacji komunikacyjnej, którego rezultatem ma być prawda osiągnięta w drodze *consensusu*. „Wyciągam inny moral z Peirce’a niż ten, który wyciągają Apel i Habermas – pi-

²⁵ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 62.

²⁶ Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 198.

²⁷ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 208.

²⁸ Idem, *Universality and Truth* (mpis), 1994, s. 11.

sze Rorty. – Morał ten głosi, że my, filozofowie, którzy zaabsorbowani jesteśmy problemami demokracji politycznej, powinniśmy pozostawić prawdę w spokoju jako temat wzniosły, niekonkluzywny i zamiast tego powrócić do pytania, jak przekonać ludzi do tego, aby zechcieli rozszerzyć zakres publiczności, którą uznają za kompetentną, jak rozszerzyć rozmiary liczącej się dla nas wspólnoty uzasadniania. Ten drugi projekt jest nie tylko istotny dla demokratycznej polityki, jest on nieomal nią samą”²⁹.

Jak wielokrotnie o tym pisałem, dla Rorty’ego żadne stanowisko filozoficzne czy polityczne nie może sobie rościć prawa do niezależności od kontekstu związanego z konkretnym tu i teraz (nie bez kozery wszak Rorty tak często przywołuje słowa Hegla o filozofii jako jej czasie uchwyconym w myśleniu³⁰). Żadne też nie może sobie rościć prawa do niezależności od mniej czy bardziej milcząco przyjętych założeń. Argumenty przyjmowane na jego gruncie mogą przekonać tylko określoną publiczność. Nie istnieje jakakolwiek gwarancja, że w dyskusji politycznej przeważą te przekonania, którym my przypisujemy słusność. Nie ma żadnych gwarancji, że to, co bylibyśmy skłonni nazwać złem, nie zwycięży. Jeśli akceptujemy pierwszeństwo wolności nad wszystkim innym, to musimy traktować nasze losy, zarówno jednostkowe, jak i wspólnotowe, jako otwarte na wszelkie możliwości, licząc się z tym, że sprawy mogą przybrać niekorzystny dla nas obrót³¹. Na nic zdadzą się zabiegi odwoływania się do kryteriów przekraczających horyzont przekonań danej wspólnoty. Co więcej, Rorty w ogóle wątpi w moc argumentacji odwołującej się do „rozumu”, do abstrakcyjnych idei i pojęć, do ogólnych teorii i globalnych obrazów świata. Wątpi w moc zmieniania przekonań ludzi przez komunikowanie im pewnych przyjmowanych przez nas „prawd”. Wiemy już, że zamiast tego woli mówić o „edukacji sentymentalnej”, odwołującej się do emocji i rudymen tarnej wrażliwości etycznej³². „Postęp moralny – pisze – jest sprawą coraz szerszej sym-

²⁹ Ibidem, s. 15.

³⁰ Zob. np. R. Rorty, *The Intellectuals and the End of Socialism*, „The Yale Review” 1992, t. 80, nr 1/2, s. 8.

³¹ Zob. idem, *Esej o Orwellu*, w: idem, *Contingency, Irony and Solidarity*.

³² Idem, *Universality and Truth*, s. 30.

patii, a nie sprawą wykraczania ponad to, co uczuciowe, ku temu, co racjonalne”³³. Na ewentualne zastrzeżenia typu: edukowanie jest ideologicznym indoktrynowaniem, Rorty odpowiada następująco: z pewnością tak, lecz jest to sytuacja niemożliwa do uniknięcia; każdy system przekonań nawiązuje do określonej tradycji i wyraża etnocentrycznie określone wartościowania. Jeśli ową kulturową, historyczną czy społeczną kontekstowość naszego widzenia i wartościowania świata nazwiemy ideologią, to będziemy musieli przyznać, że ideologiczność jest nieuchronnym rysem naszego myślenia. W tej sytuacji jednak posługiwanie się tym pojęciem w celach krytycznych traci sens, a wraz z tym cały projekt *Ideologiekritik*. „Mam nadzieję, że zaprzestaniemy używania takich pojęć, jak: »mystyfikacja« i »ideologia«, które sugerują, że jesteśmy w stanie przedrzeć się przez społeczne konstrukcje i zobaczyć coś, co jest czymś więcej niż społeczną konstrukcją. Lepiej byłoby po prostu powiedzieć: być może jesteśmy w stanie stworzyć lepsze społeczeństwo niż to, które mamy obecnie, lepsze nie w sensie – lepiej pasujące do tego, jak rzeczy się naprawdę mają, lecz zwyczajnie lepsze w tym sensie, że zawierałoby ono mniej nierówności. Z tego punktu widzenia jedyny rodzaj krytyki istniejących instytucji, który się liczy, będzie raczej reformistyczny, a nie radykalny, będzie tym, który szkicuje jakies konkretne alternatywne instytucje, nie zakładające z góry istnienia jakiegoś nowego rodzaju człowieka”³⁴.

Podobnie wypowiada się Rorty w swej polemice z Thomasem McCarthym³⁵, który w swej krytyce autora *Contingency, Irony and Solidarity* przywołał typowo Habermasowskie argumenty odwołujące się do konieczności wykroczenia w trakcie uzasadniania norm poza lokalne konteksty³⁶. Zauważmy na marginesie, iż nie bardzo można zgodzić się z zarzutem McCarthy’ego, że fakt odrzuce-

³³ Idem, *Ethics without Universal Obligations*, s. 18.

³⁴ Idem, *The Intellectuals and the End of Socialism*, s. 5–6; zob. też: idem, *Thugs and Theories. A Reply to Bernstein*, „Political Theory” 1987, t. 15, nr 4, s. 569–570.

³⁵ Idem, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16, s. 634.

³⁶ T. McCarthy, *Critical Theory Versus the New Pragmatism*, w: *Critical Theory Today*, eds. P. Engeldorp Gastelaars, S. Magala, O. Preuss, Haga 1990, s. 361 i 369–370.

nia przez Rorty'ego możliwości odwołania się do „transkulturowej ważności” świadczy o ukrytym imperatywie jego myślenia: „[...] nie angażuj się w radykalną krytykę naszej kultury i naszego społeczeństwa”³⁷. Krytyka taka jest z punktu widzenia Rorty'ego nie tylko możliwa, lecz wręcz pożądana. Problem polega jedynie na tym, aby wypełnić ją konkretną treścią, odwołującą się do alternatywnych wizji ładu społecznego, i aby nie zatracić przy tym wrażliwości na rzeczywiste potrzeby i pragnienia ludzi w imię jakiejś zakładanej z góry prawdy i towarzyszących jej poszukiwaniom tęsknot do „czystości intencji i celów”. McCarthy ma z pewnością rację, gdy powiada, że „Rorty naprawdę wierzy, iż nie ma niczego fundamentalnie złego w kulturze i instytucjach współczesnego liberalizmu”³⁸. Jeśli przez współczesny liberalizm rozumiemy demokrację parlamentarną wraz z właściwymi jej instytucjami demokratycznymi, to dostrzeganie w nim czegoś fundamentalnie złego wydaje się Rorty'emu groźnym szaleństwem. Trudno się z tym nie zgodzić. Jednakże trudno się też nie zgodzić z Habermasem, gdy wskazuje, że demokracja parlamentarna, która stała się polityczną zasadą funkcjonowania społeczeństw współczesnych, w swej materialnej realizacji daleko odbiega od swych źródłowych ideałów. W książce *Strukturwandel der Öffentlichkeit*³⁹ Habermas ukazał w sposób bardzo przekonująco proces stopniowej degeneracji zasady wolnych wyborów. Zakładała ona pierwotnie istnienie sfery publicznej, która umiejscowiona między rodziną a państwem pozwalała na kształtowanie się przekonań politycznych w procesie swobodnego komunikowania się obywateli, niezależnych od państwa dzięki swej pozycji materialnej i dzięki swemu wykształceniu politycznie świadomych. Sfera ta uległa z czasem likwidacji pod wpływem wielorakich procesów społecznych, których natury nie ma tu potrzeby analizować⁴⁰. Faktem jest – zdaniem Habermasa – że obecnie mamy do czynienia z procesami po-

³⁷ T. McCarthy, *Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty's Replay*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16, s. 648.

³⁸ Ibidem, s. 654.

³⁹ Korzystam z wydania angielskiego: J. Habermas, *The Structural Transformations of the Public Sphere*, Cambridge, Mass. 1991.

⁴⁰ Zob. ibidem, rozdz. 5, par. 18 i 19.

litycznego mobilizowania mas i wytwarzania sfery pseudopublicznej za pomocą manipulatorskich technik wpływania na przekonania ludzi za pośrednictwem „przemysłu kulturalnego” oraz systemu reklamy i ukrytej perswazji⁴¹. W ten sposób krytyczna opinia publiczna została przekształcona w zarządzaną i sterowaną ogólnie przez biurokratyczne aparaty partyjne oraz grupy interesu, mobilizowaną tylko na czas wyborów masę, której poparcie kupuje się lub zdobywa w sposób typowy dla systemu rządzącego się logiką konsumpcji⁴².

W obliczu sygnalizowanych przez Habermasa zjawisk empirycznych, dobrze skądinąd udokumentowanych w literaturze przedmiotu, powoływanie się na zasadę demokracji parlamentarnej jako absolutnie priorytetową musiałyby chyba implikować jakieś rozróżnienie między stanem faktycznym a pożądanym. Wydaje się, iż w piśmiech Rorty'ego jest tego krytycznego dystansu, niestety, niewiele. Nie ulega wątpliwości, iż społeczeństwa liberalno-demokratyczne również cierpią na istotne schorzenia sięgające swymi korzeniami aż do pryncypiów współczesnej formy ładu społecznego, w tym przede wszystkim do zasady „sprawiedliwości rynku”. Rację ma Leszek Nowak, pisząc: „Jest milczącym założeniem prawicy, że proces konkurencji między jednostkami jest uczciwy, że wszyscy mają te same szanse na wygraną. Tak właśnie nie jest. Nie tylko dlatego, że metody, jakie przedsiębiorcze jednostki stosują w rywalizacji, nie wystawiają im niekiedy najlepszego świadectwa; to jest drugorzędny aspekt sprawy. Przede wszystkim dlatego, że utrwalona już hierarchia społeczna w ogromnym stopniu wpływa na wynik rywalizacji, powodując, że nie ma ona bynajmniej charakteru wolnej, uczciwej konkurencji”⁴³. Trudno też nie zgodzić się z tym autorem, gdy powiada, że „Demokracja to nie »władza ludu dla ludu i przez lud«, lecz władza elit politycznych. Strzegą one swej pozycji za pomocą całego rozbudowanego systemu instytucji, w którym nie najmniejsza rola przypada środkom masowego przekazu. [...] Elity polityczne

⁴¹ Zob. ibidem, w szczeg. rozdz. 6, par. 22.

⁴² Ibidem, s. 206–207.

⁴³ L. Nowak, *Lewica, prawica, teoria społeczna. Esej raczej ideowy niż naukowy*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński i L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994, s. 78.

rzządzące w demokracji parlamentarnej są z kolei zależne od realnego układu sił społecznych. [...] Demokracja to (cywilizowana, trzeba to koniecznie dodać) władza silnych nad słabymi”⁴⁴.

Wypada jednakże zgodzić się z Rortym, gdy sprawę obrony owej wciąż niedoskonałej formy tworzenia ładu społecznego, jaką stanowi demokracja parlamentarna, uważa za sprawę pierwszorzędą. Jednakże – powtórzę raz jeszcze – nie sądzę, aby należało jego etnocentryczne wyznaczenie wiary w demokrację amerykańską jako ucieleśnienie udanego romantycznego eksperymentu politycznego, które tak drażni wielu jego komentatorów, traktować jako apologię określonej praktyki politycznej czy też politycznego *status quo* Stanów Zjednoczonych. Nie bez kozery toczy on spory z konserwatywnym skrzydłem amerykańskiej sceny politycznej. To raczej kwestia pewnej przekory i prowokacji, niechęć do poddania się, bardzo wpływowej wśród intelektualistów amerykańskich, idei Ameryki jako kraju skrajnego zniewolenia i niesprawiedliwości; bardziej jeszcze może to być sprawa pewnej wizji głoszonej z proroczą wręcz żarliwością, wizji „obejmującej całą planetę demokratycznej wspólnoty społecznej”⁴⁵. Jeśli zatem Rorty jest owym „wieszczem”, to właśnie za sprawą wizji „demokratycznej utopii”: globalnej wspólnoty narodów i społeczeństw, kierujących się w życiu zasadami demokracji i redukujących zniewolenie i ból ludzki do możliwie najmniejszych wymiarów.

Wróćmy jednak do polemiki Rorty’ego z Habermasem. Jednym z istotnych jej elementów jest kwestia racjonalności. Habermas zbudował swoją teorię racjonalności, opierając się na przeciwstawieniu sobie różnych jej form⁴⁶. Nie ma tu miejsca, aby wchodzić w szczególności jego stanowiska. Zostały one przeze mnie przedstawione gdzie indziej⁴⁷. Tu przywołajmy tylko komentarz Rorty’ego:

⁴⁴ Ibidem, s. 89.

⁴⁵ R. Rorty, *Philosophy and the Future* (mpis), 1994, s. 14.

⁴⁶ Zob.: J. Habermas, *Aspekty racjonalności działania*, tłum. A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981, t. 1, s. 39 i n.

⁴⁷ Zob. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, rozdz. 2, par. 2, 5 i 6.

„Habermas uważa, że »wyczerpał się paradygmat filozofii świadomości«, a także że »objawy tego wyczerpania powinny zniknąć wraz z przejściem do 'paradygmatu wzajemnego rozumienia'«. Wedle mego przekonania owocność tematów, które wniósł Weber – nowoczesności i racjonalności – została również wyczerpana. Sądzę, że symptomy owego wyczerpania mogłyby przestać nas trapić, gdybyśmy przestali mówić o przejściu od tradycji do racjonalności, jeśli przestalibyśmy się martwić o zdradę racjonalności przez stanie się relatywistycznym lub też etnocentrycznym i zaprzestali przeciwstawiania tego, co zależne od kontekstu, temu, co powszechne”⁴⁸.

Fragment ten bardzo dobrze ilustruje podejście Rorty'ego do poglądów Habermasa. Sporą część wysiłku teoretycznego autora *Theorie des kommunikativen Handelns* postrzega on jako zbyteczną. Jednocześnie wyraźnie solidaryzuje się z nim, gdy w grę wchodzi porzucenie paradygmatu świadomości i przejście do paradygmatu komunikacji (czy języka), niechęć do poddania się presji *Kulturpessimismus* oraz tęsknotom do tego, co inne wobec rozumu. Akceptuje też polityczne stanowisko Habermasa wyrażone w wielu tekstach publicystycznych. Inaczej jest wtedy, gdy Habermas okazuje swe przywiązanie do Kantowskiej opcji transcendentalistycznego i uniwersalistycznego „zabezpieczenia” interesów rozumu. Tego podejścia Rorty nie może już zaakceptować, dopatrując się w jego wielkiej teorii próby wyjścia poza dany kontekst kulturowy i historyczny w celu spojrzenia na kulturę, społeczeństwo i język z jakiegoś Archimedesowego punktu widzenia. To właśnie, w rozmowie ze mną, określił autor *Contingency, Irony and Solidarity* jako znamię niemieckości filozofii Habermasa. Idzie nie tyle o charakter filozoficznego zaplecza frankfurckiego myśliciela, ile raczej o ścisły związek jego podejścia z historycznymi doświadczeniami Niemiec. Rorty jest w pełni świadomy, iż Niemcy wciąż żyją pod wrażeniem wielkiego zawodu, jaki sprawiła im demokracja w latach trzydziestych. Takiego jednak zawodu nigdy – jego zdaniem – nie sprawił model demokracji amerykańskiej. Stąd też chętnie podkreśla ten oto fakt, iż jest filozofem amerykańskim, który próbuje jedynie filozoficznie

⁴⁸ R. Rorty, *Universality and Truth*, s. 35.

uogólnić doświadczenie amerykańskiej demokracji i walki o postęp społeczny. Oto źródło owego drażniącego czasem Europejczyków amerykanocentryzmu w myśli Rorty'ego, który jest skądinąd całkowicie zgodny z jego normą świadomego etnocentryzmu. Stąd też owe czasem głoszone przez Rorty'ego przekonanie, że Stany Zjednoczone są przykładem udanego romantycznego eksperymentu społecznego, który wciąż jeszcze się nie zakończył⁴⁹. Stąd wreszcie prospektywizm i optymizm jego myśli. Wszystko to jednak jest w przypadku Rorty'ego stowarzyszone z głęboką świadomością lokalności i partykularności szczególnych form amerykańskiej demokracji. Nie idzie zatem o to, aby gdziekolwiek krzewić tzw. amerykański styl życia (który Rorty czasem łagodnie wyśmiewa), lecz raczej o to, aby ukazywać atrakcyjność prowsłototowych form życia społecznego, opierających się na swobodnej dyskusji oraz perswazji wolnej od elementów przymusu. Tylko tyle – i aż tyle.

Na zakończenie tego fragmentu relacjonującego poglądy autora *Contingency, Irony and Solidarity* spróbuję osadzić je w szerszym kontekście współczesnych sporów z zakresu filozofii polityki. Da się w nich zidentyfikować – jak sądzę – następujące wyraźne stanowiska: 1) liberalizm klasyczny, 2) liberalizm antymetafizyczny, 3) konserwatyzm, 4) komunitaryzm, 5) libertarianizm, 6) uniwersalizm, 7) marksistowski krytycyzm, 8) pandominacjonizm. Rorty, wraz z Isaiahem Berlinem i Johnem Rawlsem, jest przedstawicielem stanowiska drugiego. Od liberalizmu klasycznego różni go brak wiary w potrzebę przyjmowania jakiejś mocnej metafizycznej koncepcji człowieka. Z kolei od konserwatyizmu – niechęć do przyjmowania tradycji za niewzruszoną podstawę kultury i doszukiwania się w przeszłości godnych kontynuowania wzorów życia. Od komunitaryzmu – przekonanie, że choć jednostka nie buduje z niczego swych opisów siebie i świata, nie oznacza to jednak wcale, iż nie jest w stanie wykroczyć w nich poza to, co wspólnotowo z góry dane. Trudno znaleźć jakiegokolwiek ślady nostalgii za *Gemeinschaft* w twórczości Rorty'ego. Słusznie też pisze David Hall, że „Rorty wierzy, iż odczarowanie świata przez sekularyzację i następujące po tym wyłonienie się

⁴⁹ Idem, *Americanism and Pragmatism* (mpis), 1994.

rozumu instrumentalnego jest akceptowalną ceną do zapłacenia za wzrost wolności i autonomii nowożytnych demokracji⁵⁰. Od libertarianizmu dzieli Rorty'ego brak gotowości do uwielbiania i absolutyzowania czegokolwiek, w tym wolności jednostek oraz ich praw, kosztem wspólnoty społecznej. Chodzi mu raczej – o czym pisałem – o staranne rozdzielenie sfery prywatnej i sfery publicznej życia, jak również o maksymalnie owocne zharmonizowanie ze sobą różnych interesów, które w nich się pojawiają. Uniwersalizm jest nie do przyjęcia dla autora *Contingency, Irony and Solidarity* ze względów, które odsłoniły się w trakcie omawiania jego polemiki z Habermasem. Marksizm stanowi dlań orientację martwą, i to zarówno ze względów czysto teoretycznych, takich jak metafizyczny obraz historii i człowieka, jak i przede wszystkim politycznych. Wszelkie próby wprowadzenia w życie programów politycznych odwołujących się do Marksa okazały się katastrofą, co wcale nie znaczy, że w pewnych okresach historycznych i określonych kontekstach społecznych myśl nawiązująca do autora *Kapitału* nie przyczyniła się do zmiany świata na lepsze. Wreszcie pandominacjonizm odwołujący się do poglądów Michela Foucaulta jest nie do zaakceptowania dla Rorty'ego z przyczyn, które wymieniałem wcześniej: pesymizmu historiozoficznego oraz kompletnego braku elementów pozytywnej (progresywnej) utopii społecznej i traktowania każdej władzy jako w jednakowym stopniu zasługującej na całkowitą negację.

Autor w zasadzie zgadza się z Rortym, ale ma też sporo wątpliwości

Pora zastanowić się nad walorami i słabościami lansowanej przez Rorty'ego wizji ładu społecznego. Co do tych pierwszych, to sprawa jest dla mnie oczywista. Myśl autora *Contingency, Irony and Solidarity* wzbudza moją wielką sympatię tam, gdzie zwraca się przeciwko fundamentalizmowi, gdzie pokazuje, jak sprzężony jest on z uwielbieniem dla prawdy i pragnieniem pewności. Tam, gdzie wypowiada

⁵⁰ D. Hall, *Richard Rorty. Prophet of New Pragmatism*, Albany 1994, s. 37.

miłe memu sercu liberalne zasady polityczne, gdzie akcentuje wagę autokreacji i tolerancji dla odmienności, gdzie chwali sceptycyzm i nie cofa się przed uznaniem wagi ambiwalencji. Wtedy przychodzi mi na myśl słowa filozofa bliskiego duchem Rorty'emu, a i mnie nieobojętnego – Sir Isaiaha Berlina: „Każda sytuacja wymaga właściwego sobie postępowania, ponieważ – jak zauważył Kant – z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nic prostego nie da się wy-ciosać. Nasze czasy, wbrew temu, co się często słyszy, nie wymagają bynajmniej mocniejszej wiary, silniejszego przywództwa ani bardziej naukowej organizacji. Raczej przeciwnie – przydałoby się mniej me-sjanistycznej żarliwości, więcej światłego sceptycyzmu, więcej tolerancji dla odmienności, częstszego stosowania środków *ad hoc* dla osiągnięcia celów w możliwej do przewidzenia przyszłości, więcej miejsca dla własnych dążeń jednostek i mniejszości, których upodobania i przekonania nie znajdują (mniejsza o to, czy słusznie) rezonansu wśród większości”⁵¹.

Moja ogólna sympatia dla poglądów autora *Contingency, Irony and Solidarity* nie przeszkadza mi jednak odczuwać pewnych wątpliwości co do niektórych ich elementów czy też milcząco przyjmowanych w nich założeń. Rzecz dotyczy głównie relacji między sferą prywatną a sferą publiczną. Nie wierzę w możliwość tak oczywistego, jak to sobie wyobraża Rorty, ich rozdzielenia, choć rozumiem motywy, także autobiograficzne, które nim kierują⁵². Z jednej strony bowiem, imperatywy konsekwentnie dokonującego się procesu autokreacji opartego na swobodnie wybranych wartościach wymuszają pewną konsekwencję i minimum spójności wewnętrznej, jeśli proces ten nie ma prowadzić do schizofrenizacji jednostki, z drugiej natomiast owa spójność i konsekwencja wymagają niehonorowania podziałów na to, co prywatne, i na to, co publiczne. Rozumiem i doceniam intencje Rorty'ego. Chciałby on, aby jednostka dla wspólnego dobra zrezygnowała z chęci stanowienia wzoru dla innych czy też inaczej – narzucania innym swego światopoglądu. Wydaje mi się

⁵¹ I. Berlin, *Idee polityczne XX wieku*, tłum. H. Bartoszewicz, w: idem, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i red. J. Jedlicki, Warszawa 1991, s. 104.

⁵² W sprawie owych autobiograficznych motywów zob. R. Rorty, *Trotsky and the Wild Orchids*, „Common Knowledge” 1992, t. 1, nr 3.

jednak, że autentyczna autokreacja musi mieć swe przedłużenie w sferze publicznej, jeśli nie ma być autokreacją pozorną czy też samooszukiwaniem. Dodajmy, iż – jak słusznie zauważa Nancy Fraser – „wiele procesów kulturowych, które występują w pewnym oddaleniu od procesów oficjalnie identyfikowanych jako polityczne, ma jednak charakter publiczny. A z kolei sfery publiczne otwarcie polityczne nie są bynajmniej nieprzeniknione dla procesów rozwojowych, zachodzących w publicznych sferach kulturowych, ponieważ procesy kulturowe pomagają kształtować tożsamości, które z kolei wpływają na polityczne afiliacje”⁵³. Wzajemne przenikanie się tego, co prywatne, i tego, co publiczne, wydaje się zatem nieuchronnym elementem życia społecznego w każdym systemie politycznym, a więc i w demokracji liberalnej. Problem polega na tym, jak owo przenikanie uregulować. Konflikty na linii: jednostka–sfera publiczna są nieuchronne, z czego oczywiście Rorty doskonale zdaje sobie sprawę⁵⁴. Wydaje się on jednak nie uznawać tego problemu za bardzo istotny, zakładając, iż proceduralna demokracja liberalna jest wystarczającym gwarantem sprawiedliwego rozstrzygania pojawiających się sporów (pamiętamy jego słowa: „Zatroszczmy się o wolność, a prawda zatroszczy się o siebie sama”⁵⁵). Chodzi jednak o to, iż akceptacja pragmatycznego mechanizmu rozstrzygania sporów musi oznaczać czasami znaczne ograniczenie swobodnej autokreacji jednostek, w szczególności jeśli w grę wchodzi także pewne działanie, będące owej autokreacji składnikiem integralnym, i to działanie właśnie w sferze publicznej. Przyznajmy jednak, iż o tym Rorty zdaje się pamiętać, słusznie – moim zdaniem – stwierdzając: „Jeśli nawet mam rację, sądząc, iż liberalna kultura, której retoryka publiczna jest nominalistyczna i historyczna, jest możliwa i pożądana, nie mogę posunąć się do stwierdzenia, że mogłaby i powinna zaistnieć kultura, której publiczna retoryka byłaby ironiczna. Nie mogę wy-

⁵³ N. Fraser, *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford 1990, s. 312; zob. też: T. McCarthy, *Private Theory and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism*, „Inquiry” 1990, nr 16, s. 365.

⁵⁴ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 194.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 176.

obrazić sobie kultury, która socjalizuje swoją młodzież tak, aby stale powątpiewała ona w proces własnego uspołecznienia. Ironia zdaje się wewnątrznie osobistą sprawą⁵⁶. Przyjmując do wiadomości zasadność takiego postawienia sprawy i doceniając ładunek odpowiedzialności zawarty w cytowanych słowach, wolno jednak zapytać: jeśli ironia nie ma być sprawą publiczną, to jak skutecznie rewolucjonizować praktykę społeczną? Rorty twierdzi, że za pomocą śmiałych propozycji nowych społecznych rozwiązań. Te ostatnie jednak muszą często ironizować to, co stare (co zastane). Wprawdzie nie zgadzam się z radykalnym twierdzeniem Davida Halla, który pisze: „Nie widzę przyczyny, dla której zsekularyzowana, zhistoryzowana, spoetyzowana kultura, nie może być również z sukcesem ironizowana⁵⁷, dostrzegając istotne racje, dla których ironizowanie kultury może być zabiegiem ryzykownym, a także i te, dla których takiemu zabiegowi w całości nie może być ona po prostu poddana. Uważam jednak, że z pragmatycznego punktu widzenia lepiej byłoby powstrzymać się przed wykluczaniem zasadności takiego okresowego i częściowego zabiegu dokonywanego na kulturze (i w kulturze). Wciąż potrzebujemy „błaznów”, aby nie stracić możliwości odczuwania nieznośności powagi i sztuczności tego, co kulturowo dane⁵⁸. Cóż zresztą innego czynią, jak nie ironizują kulturę i praktykę społeczną, w której żyją, tak podziwiani przez Rorty’ego poeci i powieściopisarze? Cóż innego czyni wreszcie sam Rorty? Czyż nie jest on klasycznym wręcz przedstawicielem „filozofii błaznów” Kołakowskiego, „która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności [...]. Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwstawnych,

⁵⁶ Ibidem, s. 87.

⁵⁷ D. Hall, op. cit., s. 137.

⁵⁸ Zob.: L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989; L. Witkowski, *Uniwersalizm po-ganiczna. O semiotyce Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.

jest tedy dialektyczna z przyrodzenia; jest po prostu przewyżczeniem tego, co jest, dlatego, że jest właśnie; rządzi nią wszakże nie chęć przekory, ale nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego⁵⁹.

Rację zdaje się mieć Roy Bhaskar, sytuując główną linię napięcia w obrębie poglądów Rorty'ego na styku romantyzmu i pragmatyzmu. „Wedle spojrzenia romantycznego – pisze Bhaskar – świat społeczny istnieje dla poetów; wedle spojrzenia pragmatycznego – poeci istnieją dla świata społecznego”⁶⁰. Być może jednak to właśnie owo napięcie powoduje, iż myśl Rorty'ego jest interesująca i inspirująca, wskazując, iż potrzebujemy zarówno romantyzmu, jak i pragmatyzmu czy też – jak chciałby tego Rorty – pragmatyzmu będącego dziedzicem romantyzmu. Tylko poruszając się w przestrzeni przez nie wyznaczonej, możemy uniknąć Scylli niewzruszonej stałości i Charybdy permanentnej rewolucji.

Zauważmy teraz, iż konsekwencją przyjętej opcji politycznej są poglądy Rorty'ego na wychowanie, w których jest zawarte jego głębokie przekonanie o konieczności uwzględnienia dwóch równie istotnych procesów: socjalizacji i indywidualizacji. Ta pierwsza powinna dostarczać dzieciom i młodzieży zestawu powszechnie obowiązujących w danej kulturze (danym społeczeństwie) przekonań, a druga – pozwolić już dorosłym jednostkom na uzyskanie indywidualnego, autonomicznego poglądu na życie⁶¹. Słowem, najpierw jednostka musi nabyć stosownych kompetencji kulturowych, aby potem móc poddać je krytycznej ocenie⁶². W ten sposób Rorty stara się przeciwstawić dwóm – jego zdaniem w równym stopniu zasługującym na krytykę – podejściom do kwestii wychowania: prawicowemu i lewicowemu. Odrzuca zatem typowe dla prawicy przekonanie, że „Ludzie [...] mają naturalny dar odnajdywania prawdy zwany »rozumem«, które to narzędzie pozwala im odsłaniać wewnętrzną naturę rzeczy. Po przewyżczeniu takich przeszkód, jak namiętność czy grzech, naturalne światło rozumu wskaże nam drogę do prawdy. W głębi naszych dusz tli się iskra, którą odpowiednie wychowanie

⁵⁹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, s. 178.

⁶⁰ R. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford 1991, s. 87.

⁶¹ Zob. R. Rorty, *Wychowanie bez dogmatu*, „Ameryka” 1990, zima.

⁶² *Ibidem*, s. 46.

może rozdmuchać w płomień. Z chwilą gdy dusza zapala miłością do prawdy, pojawi się wolność – albowiem wolność polega na urzeczywistnianiu prawdziwego »ja« człowieka, na uruchamianiu jego racjonalności. A zatem, konkluduje prawica, tylko prawda może uczynić nas wolnymi⁶³. Lecz choć zgadza się – jak pisze – z lewicowymi radykałami, że „jeśli zatroszczymy się o polityczną, ekonomiczną, kulturalną i akademicką wolność, to prawda sama wyjdzie na jaw”⁶⁴, to zarazem nie podziela ich wiary, iż „prawda” ta może być ostateczną prawdą człowieka, stanowiąc o jego autentycznym Ja, uwolnionym wreszcie od ograniczeń represywnego społeczeństwa. W istnienie takiego autentycznego Ja, sytuującego się poza wszelką kulturą, Rorty po prostu nie wierzy. Chodzi raczej o to, aby w wyniku edukacji narodziła się jednostka zdolna do swobodnego wygrywania przeciwko sobie różnych elementów kultury, w której żyje, aby była w stanie zdobyć się na ironiczny dystans w stosunku do otaczającego ją kulturowego świata, a wreszcie, aby była zdolna do kulturowego „majsterkowania”, czyli budowania z materiału kulturowego, jaki akurat znajduje się pod ręką, własnych opisów siebie i świata.

Wracając do głównego wątku naszych rozważań, chciałbym wyrazić przekonanie, że niezgoda na wyrzeczenie się swego prywatnego słownika finalnego w obliczu wymogów publicznego pragmatyzmu może rodzić konflikt, który nasuwa trudne pytania: kto ma go rozstrzygać i na jakiej podstawie, skoro nie istnieją pewniki światopoglądowe i moralne? Wskazanie na prawo nie jest filozoficznie zadowalającą odpowiedzią, aczkolwiek Rorty właśnie do niego prawdopodobnie by nas odesłał. Jeśli zakazemy odwoływania się do pozapragmatycznych (pozaprawnych) instancji (prawdy, rozumu, godności człowieka itd.), możemy skazać jednostkę na klęskę w obliczu istniejącego *status quo*. Nie ulega żadnej wątpliwości, że demokracja liberalna jest systemem politycznym ograniczającym do minimum możliwość zaistnienia takiego przypadku. Ograniczającym, lecz nie wykluczającym. Również bowiem tu presja prawd i norm społecznie przyjętych może okazać się zabój-

⁶³ Ibidem, s. 44.

⁶⁴ R. Rorty, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, s. 46.

cza dla „niespokojnych duchów” prących do zmiany; dla nich prawda będzie wymagała wolności od wspólnoty (zwrócił mi na to uwagę Zygmunt Bauman). A co z tymi, którzy nie mogą cieszyć się jej walorami, pozostając wciąż w okowach dyktatury bądź totalitaryzmu? Nakaz pragmatyczności postępowania w sferze publicznej może mieć zatem efekt konserwujący dany stan rzeczy, co wszak nawet w przypadku liberalnej demokracji nie zawsze jest korzystne, a więc i zgodne z kryteriami samego pragmatyzmu. Nie da się zatem zaprzeczyć – powtórzmy raz jeszcze – iż nakazowi ścisłego odgraniczania sfery prywatnej i sfery publicznej można przypisać pewien rys konserwatywny. Zarazem nie jest wykluczone, iż jego zachowanie może w efekcie chronić nas przed klęskami większymi niż tylko zbyt późne dostrzeżenie zużycia się danych instytucji publicznych.

Poświęćmy teraz kilka zdań sprawie solidarności. Jest to akurat ten fragment poglądów Rorty’ego, który budzi moją szczególną sympatię. Sądzę, iż właśnie owa, tak podkreślana przez autora *Contingency, Irony and Solidarity*, potrzeba solidarności stanowi oryginalny rys jego wersji liberalizmu⁶⁵. Rozumiem intencje Rorty’ego zmierzające do pozbawienia pojęcia solidarności konotacji związanych z ideą natury ludzkiej. Owo uczynienie solidarności sytuacyjną i opartą na przesłankach etnocentrycznych wydaje mi się trafnym postawieniem sprawy. Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii od jakiejś, choćby szcątkowej, wizji tego, kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Albowiem jeśli nawet określimy podstawę ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie) – jak to robi Rorty – jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia, implikujący więź z tymi, którzy ich doświadczają, to przecież w ten sposób i tak dokonujemy pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. Zauważmy na marginesie, iż za-

⁶⁵ Warto przywołać tu słowa Z. Baumana: „transformacja losu w przeznaczenie, tolerancja w solidarność nie jest tylko sprawą moralnej doskonałości, lecz warunkiem przetrwania. Tolerancja jako »zwykła tolerancja« umiera, może ona przetrwać tylko w formie solidarności” (Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991, s. 256).

równie obstawanie przy istnieniu natury ludzkiej, jak i zaprzeczanie jej istnienia to decyzje o charakterze metafizycznym. W żaden bowiem sposób nie da się sporu tego rozstrzygnąć, nie odwołując się do jakichś przesądzeń wymykających się racjonalnej argumentacji. Rzeczywistym gestem antymetafizycznym byłoby w tym wypadku porzucenie tej płaszczyzny sporu i zawieszenie naszego sądu w przedmiotowej kwestii. Pozostaje pytanie, czy dokonując jakiegokolwiek refleksji nad człowiekiem, możemy uniknąć zasygnalizowanych pułapek. Nie sądzę, aby było to możliwe. Zestaw metafor, za pomocą których rozmawiamy o człowieku, niesie ze sobą ciężki ładunek metafizycznych przesądzeń. Być może z czasem udało by się nam z ich siatki wywikłać, na co wyraźnie liczy Rorty, lecz czy po ich drugiej stronie nie czekałby nas ten sam „metafizyczny” los?⁶⁶ Przyznajmy jednak, iż i z tego dylematu Rorty zdaje sobie sprawę, starając się odrzucenie koncepcji natury ludzkiej podeprzeć retoryką osłabiającą przynajmniej możliwość wytoczenia mu powyższych zarzutów. Pisze: „Ponieważ wydaje się, że nie wykonano żadnej użytecznej pracy, upierając się przy istnieniu ahistorycznej jakoby natury ludzkiej, prawdopodobnie nie istnieje taka natura, a przynajmniej nie ma w niej niczego takiego, co jest istotne dla naszych wyborów moralnych”⁶⁷. W każdym razie o ile jeszcze w przypadku bólu autor *Contingency, Irony and Solidarity* mógłby powiedzieć, że wskazanie na wagę jego unikania nie jest cechą odróżniającą istotowo gatunek ludzki od reszty przyrody, czyniąc solidarność z tymi, którzy cierpią, sprawą wręcz naturalną, o tyle kwestia sprzeciwu wobec poniżenia, a zatem i solidarności z jego ofiarami, nie wygląda już tak prosto. Sprzeciw ów i oparta na nim solidarność implikują konieczność przyjęcia jednak pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Zakłada się na przykład, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych, których poniżać wolno, i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że mają poczucie własnej godności czy też wartości. Nie ulega wątpliwości, iż

⁶⁶ Zob. A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*, „Kultura współczesna” 1993, nr 2.

⁶⁷ R. Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *Human Rights*, eds. S. Hurley, S. Shute, New York 1993, s. 119.

Rorty dostrzega tę pułapkę; pisze wszak: „Idea, że na nas wszystkich ciąży nadrzędne zobowiązanie do zmniejszania okrucieństwa, do czynienia ludzi równymi ze względu na ich podatność na cierpienia, wydaje się milcząco przyjmować, iż jest coś w ludzkich istotach, co zasługuje na szacunek i ochronę zupełnie niezależnie od języka, jakiego używają. Sugeruje to, że pewna pozajęzykowa zdolność, zdolność do odczuwania bólu jest tym, co jest ważne, różnice w słownikach zaś – o wiele mniej”⁶⁸. Starając się oddalić to podejrzenie, Rorty odwołuje się do możliwości kreowania solidarności między ludźmi opartej na „zdolności identyfikowania się dzięki wyobraźni”. W tym właśnie kontekście wskazuje na sygnalizowaną wcześniej rolę sztuki, a zwłaszcza powieści⁶⁹. Argumentacja ta nie przekonuje mnie jednak. Zgadzam się raczej z Leszkiem Kołakowskim, który powiada: „[...] ilekroć podnoszę głos sprzeciwu wobec warunków, które godności ludzkiej urągają, tylekroć, bezwiednie choćby, odsyłam głos własny ku racjom zakorzenionym w wiedzy o tym, czym jest godność ludzka prawdziwie, tylekroć przeto zdradzam, iż wiem, czym byłby człowiek urzeczywistniony albo czym jest wymaganie bycia człowiekiem”⁷⁰. Nie do końca też mogę się zgodzić ze Stefanem Morawskim, gdy powiada, że w przypadku Rorty’ego „powiązanie tezy o przypadkowości z tezą o solidarności jest całkowicie arbitralne. Skoro odwołanie się do zasad pierwszych jest skazane na niepowodzenie, a między prawdą a etosem nie ma żadnych pomośców, równie usprawiedliwiony i sensowny byłby akces do stosowania okrucieństwa”⁷¹. Uwaga ta jest jednak sformułowana dokładnie w tym samym duchu, który Rorty uważa za przebrzmiały. Morawski zakłada bowiem konieczność istnienia jakiegoś uniwersalnego, transcendentnego (nie w sensie: boskiego, lecz raczej w sensie: wykraczającego poza dany kontekst kulturowy i społeczny) uzasadnie-

⁶⁸ Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 88.

⁶⁹ Zob. idem, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.

⁷⁰ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 38.

⁷¹ S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, „Nowa Krytyka” 1992, nr 3, s. 11.

nia wyborów o charakterze etycznym i politycznym, gdy tymczasem Rorty właśnie w ową konieczność wątpi. Jak pamiętamy, akcentuje on jedynie konieczność uzasadniania naszych wyborów etycznych (mających implikacje publiczne) wobec pewnej ściśle, kulturowo i historycznie, określonej publiczności. Właśnie charakter owej publiczności, przyjmowanej przez Rorty'ego jako jego publiczność, decyduje, iż jest nieprawdą, że „jego usiłowania, aby wybronić etos solidarności i przeciwokrucieństwa [...] zawisają w powietrzu”⁷². Są one dobrze ugruntowane w typie kultury, do której autor *Contingency, Irony and Solidarity* się odwołuje. Intuicja Morawskiego jest jednak trafna w tym sensie, iż owo „dobre ugruntowanie” wiąże się z pewnymi typowymi dla niej przesądzeniami co do absolutnego charakteru określonych wartości (w tym godności) i trudno przewidzieć, czy status owych wartości nie uległby pewnej erozji, niekorzystnej także z pragmatycznego, Rortiańskiego punktu widzenia, gdybyśmy zdjęli z nich kulturowo ewokowany metafizyczny czar.

Nie tylko w obliczu dyskusji nad problemem solidarności ujawniają się elementy pewnej wizji człowieczeństwa, którą Rorty zdaje się, mimo wszystkich swych zastrzeżeń, przyjmować. Wspomnijmy o jego tezie stwierdzającej nadrzędność wolności wobec wszystkich innych wartości. Trudno odmówić pewnej racji interpretatorom stanowiska autora *Contingency, Irony and Solidarity*, gdy powiadają: „Za myśleniem Rorty'ego wydaje się ukrywać pewna wersja podstawowego dla klasycznego liberała przekonania, że społeczeństwo – zaprojektowane jako pewna neutralna matryca dla promowania wolności, gdzie wolność rozumie się jako wolność negatywną – będzie w sposób naturalny prowadzić do publicznego dobra. Jednakże przekonanie to ma sens wówczas, gdy przyjmujemy pewien substancjalny pogląd na naturę ludzką, który wydaje się dziś nie do zaakceptowania”⁷³. Warto jednak pamiętać, że promowanie przez Rorty'ego wolności jako wartości nadrzędnej odwołuje się do narracji historycznej, nie zaś filozoficznej. W tym więc sensie krytyka jego stanowiska „sięgająca do

⁷² Ibidem, s. 21.

⁷³ C. B. Guignon, D. R. Hiley, *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, w: *Reading Rorty*, s. 357.

korzeni rzeczy” musiałaby raczej przywołać taką formę historycznej narracji, w której próbowałyby się pokazać, iż istniały inne wartości, które skuteczniej przyczyniały się do promowania dobra. Inna sprawa, że najpierw musielibyśmy ustalić, co jest owym dobrem. Trudno byłoby się tu odwołać do jakiegoś *consensusu* społecznego. W tej sytuacji rację ma Rorty, gdy szuka poparcia dla swych poglądów wśród już przekonanych: wykształconych, niecierpiących głodu ani nieodczuwających jakiegokolwiek metafizycznej pustki „zgniłych” liberałów.

Podsumowując ten wątek rozważań, powiedziałbym, iż filozofia Rorty’ego stanowi – według mnie – pewną wersję humanizmu, która stara się wyzbyć naiwności tradycyjnie trapiących tę orientację filozoficzną, co nie oznacza jednak, iż unika w ten sposób wszelkich trudności. Na marginesie zauważmy, iż ów *postmodernizm humanizm* Rorty’ego⁷⁴ dobitnie wskazuje na nietrafność oskarżeń o nihilizm, brak powagi czy nieodpowiedzialność, kierowanych pod adresem autora *Contingency, Irony and Solidarity*⁷⁵. Piszę „postmodernistyczny humanizm”, albowiem jest to humanizm pozbawiony swego tradycyjnego zaplecza metafizycznego w postaci wiary w istnienie „natury ludzkiej” i stałego osobowościowego Ja, mogącego stanowić stabilne źródło etycznych i światopoglądowych wyborów. A jednak jest to humanizm, gdyż to właśnie człowieka i jego świat uznaje Rorty zarówno za jedyne źródło wartości (w tym wartości poznawczych), jak i wyłączny przedmiot troski. Zauważmy na marginesie, iż Rorty nie bardzo pasuje ze swymi poglądami do opisu stanowiska humanizmu i antyhumanizmu nakreślonego swego czasu przez Andrzeja Misia. Ten ostatni uważa, iż głównym kryterium w dokonaniu identyfikacji tych stanowisk jest sposób, w jaki odpowiada się na pytanie o to, czy jednostka ludzka jest „względem wyznaczników swej egzystencji podmiotem (albo ma szansę nim się stać), czy też jest przedmiotem, wystawionym na oddziaływanie sił rządzących człowiekiem. Humanistyczna odpowiedź na to py-

⁷⁴ „Pragmatyzm [Rorty’ego] jest humanistyczny nie w sensie próby uaktualnienia czegoś, co jest już określone – jakiegokolwiek istotowej natury ludzkiej – lecz w sensie kreacji czegoś lepszego niż to, co znaleźliśmy wcześniej” (K. Kolenda, *Richard Rorty’s Humanistic Pragmatism*, Tampa 1990, s. 78–79).

⁷⁵ Zob. P. Przybysz, *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, „Principia” 1991, t. 3.

tanie zawiera przekonanie, że komunikacja jest możliwa: człowiek może poznać samego siebie, jest dla siebie przejrzysty i panuje nad wszystkimi siłami w nim tkwiącymi; możliwe jest porozumienie z innymi, ludzki gatunek tworzy jedną całość; rzeczywistość zewnętrzna także poddaje się człowiekowi – humanista przyjmuje postawę zdobywczego optymizmu poznawczego, mówi o możliwości opanowania świata przyrodniczego i społecznego. Antyhumanista natomiast zaprzecza tym tezom: świat i sam człowiek nie są przez niego traktowani jako coś, co jest dane, co można opanować, nad czym można sprawować kontrolę, co więc jest przejrzyste, bez tajemnic, jeśli nie poznane, to poznawalne itd. Przeciwnie, świat jawi się mu jako tajemnica, jest obszarem niepewności, w którym wszystko może się zdarzyć. Dotyczy to nie tylko świata przyrodniczego, lecz i bytu społecznego oraz drugiego człowieka, co oznacza, że neguje się zasadę intersubiektywności, porozumienia i zrozumienia. Oczywiście, tak myślący człowiek nie może ujmować siebie jako podmiotu; widzi on siebie jako przedmiot działania sił, nad którymi nie panuje i których nie może rozpoznać⁷⁶. Łatwo zauważyć, iż chociaż człowiek Rorty'ego nie jest dla siebie przejrzysty i z pewnością nie panuje nad wszystkimi siłami w nim tkwiącymi, chociaż sam Rorty nie przyjmuje postawy „zdobywczego optymizmu poznawczego” i nie mówi o „możliwości opanowania świata przyrodniczego i społecznego”, to jednak poglądy, jakie głosi, dają się wpisać w krąg humanizmu. Dlaczego właściwie jawienie się świata jako tajemnicy, jako obszaru, w którym wszystko może się zdarzyć, ma być równoznaczne z negowaniem zasady „intersubiektywności, porozumienia i zrozumienia”? Rozumowanie Misia opiera się na przesądach filozoficznych, które Rorty neguje. Wedle niego nie ma sprzeczności między oddaleniem nakreślonej powyżej wizji człowieczeństwa jako warunku humanizmu a możliwością „intersubiektywności, porozumienia i zrozumienia”. Przygodność ludzkiego życia oraz brak metafizycznych i poznawczych pewników wcale nie muszą stanowić nieprzekraczalnej bariery dla owocnego życia razem, dla odnajdywania ludzkich

⁷⁶ A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: *Derridiana*, red. B. Banaś, Kraków 1994, s. 22.

miar tego, co prawdziwe i dobre, dla zrozumienia, a wreszcie i miłości. Komunikacja między nami jest nie tylko możliwa, lecz wręcz konieczna właśnie dlatego, że nie jesteśmy przejrzyści dla siebie, że nie panujemy nad naszym otoczeniem społecznym i przyrodniczym, że jesteśmy niepewni naszych wyborów, że błądzimy i szukamy drogi po omacku. Rortiański humanizm jest humanizmem postmodernistycznym właśnie dlatego, że obstaje przy człowieku, chociaż odmawia mu większości klasycznie modernistycznych atrybutów. W jednym z ostatnich tekstów autora *Contingency, Irony and Solidarity* czytamy: „Dokonywane przez Greków opisy naszej sytuacji zakładają, że samo człowieczeństwo ma jakąś wewnętrzną naturę, że istnieje coś niezmiennego nazywanego »człowiekiem«, co można przeciwstawić całej reszcie uniwersum. Pragmatyzm rezygnuje z tego założenia, twierdząc, że człowieczeństwo jest pojęciem otwartym (*open-ended*), że słowo »człowiek« wyraża mglisty, lecz obiecujący projekt, nie zaś jakąś esencję”⁷⁷. Zgoda na lekcję Foucaulta wcale nie musi oznaczać antyhumanizmu – powiada Rorty. To raczej zachęta do wyzbycia się złudzeń, jednakże bez porzucania nadziei.

Teraz przejdę do kwestii, która przynajmniej częściowo łączy się z problemem solidarności. Chodzi mi o tezę Rorty’ego mówiącą, że społeczeństwo do swego trwania nie potrzebuje żadnego „społecznego kleju” w postaci jakichś powszechnie akceptowanych przekonań etycznych lub światopoglądowych⁷⁸. Mamy tu do czynienia z sytuacją podobną jak w przypadku solidarności. Oto bowiem Rorty chce maksymalnie spragmatyzować (odideologizować) pewien ważny element życia społecznego, a mianowicie „wspólnotę społeczną”. Jego zdaniem jest ona zawsze tworem historycznie przygodnym, niemającym żadnej ukrytej istoty „metafizycznie” ją scalającej. Mam wrażenie, że stanowisko to napotyka jednak pewne trudności. W każdym razie i w tym wypadku podzielam intencje Rorty’ego. Chce on, jak sądzę, przeciwstawić się zarówno konserwatywnej, jak i komunitarystycznej tradycji myślowej, które nie akcep-

⁷⁷ R. Rorty, *A World without Substances or Essences*, s. 8.

⁷⁸ Idem, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 1992, nr 7/8, s. 25.

tując procesu pluralizacji oraz prywatyzacji przekonań światopoglądowych i etycznych związanych z modernizacją świata Zachodu, apelują o powrót do pewnej jedności i klarowności światopoglądowej i etycznej, do ducha wspólnoty będącej czymś wyższym i pierwotnym wobec jednostek, do uświęconych tradycją zasad i wartości (najczęściej religijnych) jako prawdziwych i niezmiennych. Opór wobec konserwatyizmu (i w pewnej mierze – komunitaryzmu) owocuje jednakże u Rorty’ego stanowiskiem, które nie całkiem wydaje mi się zasadne. Nie sądzę bowiem, aby rzeczywiście można było się obejść bez owego „społecznego kleju”. Uważam raczej, że mimo pozorów zmierzchu wszystkich powszechnie uznawanych za słuszne przekazów światopoglądowych, wciąż mamy do czynienia z pewnymi formami powszechnie respektowanych przekonań, będących substytutami owych przekazów. I choć przekonania te często pozostają nieuświadomiane i niezwerbalizowane, co różni je zasadniczo od klasycznych światopoglądów tradycyjnie spajających społeczeństwa, jednak w codziennej praktyce podmiotów są one traktowane *implicite* jako – w sposób niejako oczywisty – słuszne i prawdziwe.

Warto w tym miejscu dodać, iż na rzecz konieczności istnienia takiego „społecznego kleju” w postaci powszechnie respektowanych przekonań trafnie – moim zdaniem – argumentują zarówno Kmita w swej teorii kultury⁷⁹, jak i Habermas w swej teorii działań komunikacyjnych⁸⁰. Obaj też analizują przemiany świadomości społecznej społeczeństw Zachodu, wskazując na jej stopniową fragmentaryzację. Habermas w swych licznych pracach przekonująco wykazał, iż rolę „społecznego kleju” zaczynają w nich odgrywać tylko reguły działania instrumentalnego, których przestrzeganie zostaje podniesione do rangi przekazu o charakterze światopoglądowym⁸¹. Tam, gdzie przestają one wystarczać, wkracza prawo stanowione jako „proteza”, zastępująca już nieefektywne w swej motywacyjnej funkcji tradycyjne zespoły wartości światopoglądowych⁸².

⁷⁹ Zob. J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

⁸⁰ Zob. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*.

⁸¹ Zob. idem, *Nauka i technika jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977.

⁸² Zob. idem, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, s. 457–458.

Nie brak też danych wskazujących na to, że ową rolę „społecznego kleju” zaczyna odgrywać w coraz większym stopniu również światopogląd konsumpcyjny. Precyzyjniej trzeba by powiedzieć, iż dopełnia on ideologię instrumentalnej skuteczności⁸³. Zauważmy na marginesie, iż niektórzy autorzy są skłonni twierdzić, iż to właśnie filozofia postmodernistyczna jest światopoglądowym usankcjonowaniem owego sojuszu racjonalności instrumentalnej i konsumpcjonizmu⁸⁴. Nie będę na razie rozstrzygał tej kwestii.

Aby zakończyć ten wątek uwag, chciałbym tylko wskazać na pewną niespójność, która pojawia się w poglądach Rorty’ego. Oto bowiem z jednej strony dyskwalifikuje on założenie o nieuchronności istnienia „społecznego kleju” jako nieprawdziwe, a z drugiej, prezentując swe poglądy na edukację, konieczność istnienia takiego faktycznie *implicite* przyjmuje. Jak bowiem inaczej interpretować następujący fragment z jego tekstu *Wychowanie bez dogmatu*: „Każde [...] społeczeństwo ma prawo oczekiwać od szkoły, by nie bacząc na inne procesy okresu dojrzewania, które wymagają troskliwości, wpajała swoim uczniom podstawowy zasób ogólnie przyjętych przekonań”⁸⁵. Zapytajmy jednak: kto w ostateczności decyduje o tym, co uznamy za „podstawowy zasób ogólnie przyjętych przekonań”? Jakie siły narzucają definicję sytuacji?

Wspominałem kilkakrotnie o Habermasie jako autorze, który dostarcza argumentów nieco utrudniających gładkie przełknięcie też Rorty’ego. Teraz pora ten wątek rozważań dopełnić. Jak pamiętamy, autor *Contingency, Irony and Solidarity* aprobuje Habermasowską koncepcję oparcia ładu społecznego na zasadach komunikacji wolnej od zakłóceń, nie godząc się jedynie na teoretyczny („metafi-

⁸³ W sprawie cech światopoglądu konsumpcyjnego zob.: J. Baudrillard, *Consumer Society*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge 1988; E. Kobylńska, *Hermeneutyczna wizja kultury*, Poznań–Warszawa 1985, s. 166–167.

⁸⁴ Zob.: Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, s. 173; F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, tłum. K. Malita, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 67–68; S. Morawski, *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, w: *Czy kryzys wartości?*, red. J. Mizińska i T. Szkołut, Lublin 1992, s. 89.

⁸⁵ R. Rorty, *Wychowanie bez dogmatu*, s. 45.

zyczny”) status, jaki Habermas nadaje pewnym kategoriom swego stanowiska filozoficznego, a także na zaliczenie do „zakłóceń”, koniecznych do zajmowania jakiegokolwiek stanowiska, presupozycji kulturowych i politycznych. Koncepcja autora *Theorie des kommunikativen Handelns* stanowi jednak pewną spójną całość, co zresztą próbowałem już gdzie indziej wykazać⁸⁶, i jeśli pozbawić ją teoretycznego zaplecza, to pozostanie z niej niewiele znaczący apel o rozwiązywanie sporów politycznych za pomocą dialogu i perswazji. I chociaż zgadzam się z Rortym, że większość uniwersalistycznych założeń Habermasowskiej teorii działań komunikacyjnych jest nie do utrzymania, to jednak istnieją w niej i takie elementy, które wciąż zasługują na uwagę. Wspomnę tylko o roli, jaką Habermas przypisuje procesowi nabywania kompetencji do dialogu i kształtowania się postaw jednostki wobec dominujących wartości etycznych⁸⁷. Te elementy teorii niemieckiego filozofa pokazują wyraźnie, jak skomplikowane są zależności między dominującym typem kultury a możliwościami ukształtowania się w pełni autonomicznej jednostki. Proces ten nie jest zależny tylko od dobrej woli tej ostatniej, lecz także – w większym zapewne stopniu – od typu społeczeństwa i kultury promujących określone postawy i wartości. Nie jest wcale tak, że społeczeństwo kierujące się liberalnymi zasadami życia politycznego automatycznie niejako będzie „produkowało” autonomiczne jednostki czy nawet sprzyjało temu procesowi, co Rorty *implicite* zakłada.

Sprawa możliwości istnienia efektywnej krytyki filozoficznej i społecznej wiąże się ściśle ze sprawą ideologii. Niwelujący stosunek Rorty’ego do tego pojęcia może budzić pewne wątpliwości. Wypada zgodzić się z autorem *Contingency, Irony and Solidarity*, że nie da się utrzymać tradycyjnego (aczkolwiek z pewnością uproszczonego) przeciwstawienia ideologia–nauka, gdzie tę pierwszą utożsamia się z fałszem, tę drugą zaś z prawdą. Nie ulega wątpliwości, że samo to przeciwstawienie jest ideologiczne, tak jak zawsze ideologiczne jest roszczenie sobie prawa do posiadania prawdy przez ja-

⁸⁶ Zob. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 172–189.

kokolwiek system przekonań. Każdy bowiem opiera się na pewnym zespole przyjmowanych milcząco, niejawnych przesądzeń, perswadując „słuszność” czy „właściwość” swego etycznego i politycznego obrazu świata. W tym sensie od ideologii nie ma ucieczki, tak jak nie ma ucieczki od kulturowej, społecznej czy grupowej stronniczości (punkt dla Rorty’ego zatem). Nie sądzę jednak, aby fakt ten równał się wykluczeniu krytyki ideologii jako operacji ujawniania ukrytych przesądzeń, ich historycznego, kulturowego i społecznego (związanego z konkretnymi interesami) źródła. Sądzę raczej, iż implikuje on nieuchronność jej *hermeneutyki*, co oznacza, że żaden z uwikłanych w nią graczy nie może już rościć sobie prawa do absolutnie poznawczo i etycznie wyróżnionej pozycji (tak jak to czynił na przykład marksizm) czy też prawa do występowania w imieniu jakiegoś „obiektywnie” uprzywilejowanego społecznego podmiotu (na przykład proletariatu). Krytyka ideologii byłaby w tej perspektywie relacją zwrotną, zawsze lokalnie (sytuacyjnie) określona. Odwołując się do znanej idei Baumana, można by powiedzieć, iż w hermeneutycznej wersji krytyki ideologii prawodawcą powołującego się na naukę, obiektywność i prawdę zastępuje – maksymalnie świadom swych uwarunkowań społecznych i kulturowych – krytyczny tłumacz, ułatwiający swą działalnością raczej porozumienie obu stron dialogu niż zwycięstwo którejś z nich.

Zauważmy teraz, że zastrzeżenia Rorty’ego wobec koncepcji krytyki ideologii da się zinterpretować jako wynik jego słusznej niewiary w istnienie jakiegoś absolutnie wyróżnionego poznawczo i etycznie punktu widzenia, mogącego stanowić owej krytyki zasadny punkt wyjścia. Za tym kryje się jednak jeszcze coś więcej. Chodzi o sytuację, która notorycznie powtarza się w przypadku radykalnie krytycznych opcji w filozofii społecznej, tj. o możliwość spełnienia się scenariusza *Nowego wspaniałego świata* Aldousa Huxleya. Rorty ma rację, gdy powiada, że jest to sytuacja, która nie pozwala spokojnie spać intelektualistom wrażliwym na niesprawiedliwość społeczną⁸⁸. Tak właśnie określił pobudki radykalnie krytycznego nastawienia przedstawicieli teorii krytycznej szkoły frankfurckiej Raymond

⁸⁸ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 167.

Geuss w znakomitej książce *The Idea of a Critical Theory*⁸⁹. Geuss zidentyfikował cztery możliwe sytuacje wyjściowe krytyki społecznej: 1) ludzie cierpią i wiedzą, jaka społeczna instytucja czy układ jest tego przyczyną; 2) ludzie wiedzą, że cierpią, lecz albo nie wiedzą, co jest tego przyczyną, albo też mają fałszywą teorię tej przyczyny; 3) ludzie są pozornie zadowoleni, lecz analiza ich zachowania pokazuje im, że cierpią z powodu ukrytych frustracji, których nie są świadomi; 4) ludzie są faktycznie zadowoleni, lecz tylko dlatego, że nie było im dane rozwinąć pewnych pragnień, które w „normalnej” sytuacji rozwinęliby, a które nie mogą zostać spełnione w ramach danego porządku społecznego⁹⁰. Geuss słusznie zauważa, że przypadek czwarty jest złym snem przesładującym szkołę frankfurcką. Jest to przypadek społeczeństwa szczęśliwych niewolników, gdzie kontrola społeczna jest tak totalna i efektywna, że nie pozwala na pojawienie się pragnień wykraczających poza te, których zaspokojenie zapewnia społeczne i polityczne *status quo*. Dodajmy, iż konkluzja ta dotyczy nie tylko frankfurtczyków. Sytuacja taka stanowi *de facto* punkt wyjścia wszystkich radykalnych krytyków społeczeństw zachodnich. W tym miejscu właśnie rozchodzą się ich ścieżki i ścieżki Rorty’ego. Dla niego sytuacja czwarta jest fikcyjną, ideologiczną konstrukcją, usprawiedliwiającą „krytykę ideologii” oraz totalną negację całego „systemu” (tylko zresztą przy przyjęciu możliwości zaistnienia tejże sytuacji pojęcie „systemu” nabiera owego specyficznego sensu, którego Rorty tak nie znosi). Podobnie, w istocie rzeczy, wygląda sprawa z sytuacją trzecią. Przy założeniu, że mamy do czynienia ze społeczeństwem rządzonym demokratycznie, ze swobodnym dostępem do informacji, konkurującymi ze sobą światopoglądami, wolną prasą i powszechną edukacją, twierdzenie o istnieniu totalnej manipulacji świadomością ludzką zmierzającej do wytworzenia „szczęśliwych niewolników” traci rację bytu (tak przynajmniej uważa Rorty). Przyjęcie realności istnienia sytuacji trzeciej i czwartej wyraża tęsknotę za Nowym Człowiekiem spełniającym oczekiwania intelektualistów. Sytuacje pierwsza i druga są dlań jasne: obrazują one

⁸⁹ R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981.

⁹⁰ Ibidem, s. 83.

rzeczywiste położenie wielu grup społecznych w rozwiniętych społeczeństwach zachodnich, i nie tylko tam. Tu właśnie jest pole do popisu dla polityków, prasy, związków zawodowych (w mniejszym stopniu dla teoretyków lub filozofów). Rorty całym sercem popiera i zachęca do działań usuwających źródło tych sytuacji. Wedle niego to właśnie jest rzeczywiste pole działania lewicy społecznej, z którą się utożsamia. Uważam, że nawet zgodziwszy się z ocenami Rorty'ego, pozostawiamy pole do działania uhermeneutycznionej krytyce ideologii. Stanowi je w szczególności sytuacja druga. W wypadku jej zaistnienia wciąż zachowuje sens uruchomienie procedury krytycznej, która nie rosząc sobie prawa do uprzywilejowanej epistemicznej pozycji, byłaby jednak w stanie ukazać zarówno hipotetyczne źródła historyczne zaistnienia owej sytuacji (aspekt genetyczny), jak i hipotetyczną konfigurację interesów sprzyjającą jej powstaniu i trwaniu (aspekt funkcjonalny). Nie wydaje mi się, aby tego typu aktywność krytyczna, zachowująca wymiar negatywności w przestrzeni społecznej, kolidowała z preferowaną przez Rorty'ego perspektywnie zorientowaną działalnością reformistyczną. Powiedziałbym raczej, iż winny one stanowić dwie strony tego samego medalu. Zapewne Rorty przystałby na taką konkluzję. W pewnym miejscu sam zresztą przyznaje: „My, pragmatyści, postrzegamy »krytykę ideologii« jako od czasu do czasu użyteczne narzędzie taktyczne w walkach społecznych, lecz tylko jako jedno z wielu”⁹¹.

Na koniec tego wątku naszych rozważań powiedzmy tylko, że brak zrozumienia dla sytuacji trzeciej i czwartej może też wynikać z preferowania podmiotowej optyki w podejściu do zagadnień społecznych, z traktowania ich zawsze z uwzględnieniem określonego współczynnika humanistycznego⁹². Łatwo zauważyć, iż podejście to jest nie tylko płodne poznawczo, lecz ponadto niesie ze sobą pewne wartości etyczne, utrudniające totalitarystyczne wykorzystanie wyników nauk społecznych. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku analiz ignorujących podmiotowy charakter życia społecznego – jego świadomościowe zapośredniczenie, a zatem ana-

⁹¹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 135.

⁹² W sprawie koncepcji „współczynnika humanistycznego” zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, rozdz. 2.

liz preferujących podejście przedmiotowe, wzorowane na procedurach nauk przyrodniczych. W tym wypadku pokusa przewodzenia, wnoszenia „obiektywnej świadomości”, przekonywania do obiektywnej prawdy, zwalczania „zacofania” i „hamujących postęp przesądów”, wskazywania „słusznych” celów społecznych i politycznych staje się często przemożna, co w efekcie przynosi opłakane skutki⁹³. Wielu intelektualistów ulega owej pokusie. Pycha Wiedzy i Wiary popycha ich ku „oschłości serca” – by użyć terminu Rorty’ego – do ślepoty na rzeczywiste, nie zaś wymaginowane przekonania i pragnienia ludzi, do czegoś, co Isaiah Berlin określił mianem paternalizmu – przekonania, że wie się lepiej od innych, na czym winno polegać Dobre Życie, a co za tym idzie – że ma się prawo do pouczenia tych, którzy tego nie wiedzą. Berlin tak charakteryzuje tę postawę: „Ponieważ to ja znam jedyną drogę wiodącą do ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów człowieka, to wiem, którądy poprowadzić karawanę ludzkości, a jako że wy nie wiecie tego, co ja, zatem, jeśli chce się cel osiągnąć, nie wolno pozostawić wam wolności wyboru, nawet w najwęższym zakresie. [...] W ten sposób żywego człowieka poświęca się na ołtarzu abstrakcji: narodu, Kościoła, partii, klasy, postępu, sił historii”⁹⁴.

Wracając do głównego wątku naszych dociekań, zauważmy, iż pewne uzupełnienie do ustaleń Habermasa mogą stanowić analizy Foucaulta, odnoszące się do problemu „mikrofizyki władzy”. Pokazują one, iż zniewolenie może sięgać głębiej i znacznie dalej, niż „przewidują” to ramy panującego ustroju społecznego, w tym demokracji liberalnej. Nie bardzo przekonują mnie – jako argument przeciwko Foucaultowi – słowa Rorty’ego przywołujące autorytet Deweya: „Deweyowi nie przyszłoby do głowy, że istnieje coś wewnątrznie »represywnego« w społeczeństwie jako takim czy też coś złego w użyciu biowładzy do kreowania podmiotów. Przejął on od Hegla ideę, że aby być człowiekiem, trzeba przejść proces socjalizacji i że ważne jest pytanie, jak można zmaksymalizować zara-

⁹³ Zob. analizy Z. Baumana roli socjologii w powstaniu nowoczesnej praktyki nadzoru i kontroli, w: Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London 1992.

⁹⁴ I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, tłum. M. Tański, w: idem, *Dwie koncepcje wolności*, s. 38–39.

zem bogactwo socjalizacji oraz tolerancję dla jednostkowej ekscentryczności i dewiacji. To jest pytanie, na które można odpowiedzieć jedynie przez zaprojektowanie i przeprowadzenie wielu bolesnych i trudnych społecznych eksperymentów, wielu więcej, niż sobie dotąd wyobrażaliśmy⁹⁵. Rorty ma rację, gdy, śladem Habermasa, zarzuca Foucaultowi popadnięcie w sprzężony z *Kulturpessimismus* negatywizm, niwelujący wszelkie pozytywne aspekty rozwoju cywilizacji i kultury zachodniej. Nie ma jej jednak wtedy, gdy uważa, że w ten sposób uchyla ważność i krytyczny potencjał myśli autora *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Sprawy Foucaulta nie da się tak łatwo obejść. Cios, jaki zadał on oświeceniowemu optymizmowi historiozoficznemu i progresywiźmowi, jest zbyt głęboki, aby dało się go odeprzeć tylko na filozoficznym lub politycznym poziomie analizy. Konieczne byłoby raczej napisanie od nowa historii społecznych praktyk karania i sądzenia, obłaskawiania seksualności, leczenia i nadzoru w taki sposób, aby ukazać, że Foucault napisał je jednostronnie i stronniczo. Nie wystarczyłaby już jednak tradycyjna opowieść oświeceniowa o postępie, humanizacji stosunków międzyludzkich i pochodzie wolności przez dzieje. Musiałaby to być narracja znacznie bardziej wielostronna i złożona, również w swej warstwie aksjologicznej. Rorty ma zapewne rację, że nasze kulturowo uwarunkowane aksjologiczne oceny historii podpowiadają nam, iż postęp we wspomnianych powyżej praktykach rzeczywiście nastąpił. Jednakże po Foucaulcie owo zdroworoządkowe przekonanie już nie wystarczy. Wielkość Foucaulta polega właśnie na tym, o czym tak często mówi Rorty – na umiejętności takiej rekontekstualizacji tradycyjnych opowieści, która podważa wiarę w ich słuszność, i jednoczesnym zaprojektowaniu takich nowych metafor, które każą nam patrzeć na dzieje inaczej. Zadaniem byłaby teraz taka rekontekstualizacja różnych narracji Foucaulta, która zdołałaby zdjąć z nich czar, jaki na nas wywierają. Zadanie to wciąż czeka na swego wykonawcę, na jakiego wybitnego Anty-Foucaulta.

Ciężkie krytyczne działa przeciwko Rorty'emu wytaczają Thomas McCarthy i Richard Bernstein. Pierwszy zauważa, że „absolutny roz-

⁹⁵ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 213.

dział odpolitycznionej teorii i odeuropeizowanej polityki powinien być ostatecznym rezultatem projektu, który rozumie siebie jako pragmatyczną próbę przełamania tradycyjnych dychotomii między teorią a praktyką. [...] Krytyczna myśl jest estetyzowana i prywatyzowana, pozbawiona jakichkolwiek społeczno-politycznych implikacji. Nie może istnieć żadna krytyczna teoria, a stąd także żadna, oparta na teorii, krytyczna praktyka. Nie pozostawia się w ogóle miejsca na budowane na dużą skalę teoretyczne modele społeczno-strukturalnej zmiany, które są podstawą każdej polityki mającej na celu restrukturyzację społecznych instytucji. Nie wolno nam nawet myśleć w jakikolwiek sposób korzystający z teorii o tym, że podstawowe struktury społeczeństwa mogłyby być w jakiś sposób wewnętrznie niesprawiedliwe, że mogłyby działać systematycznie na niekorzyść pewnych grup społecznych⁹⁶. McCarthy ma z pewnością dużo racji. Rorty rzeczywiście otwarcie odrzuca zasadność krytycznej teorii społecznej odwołującej się do kategorii emancypacji, twierdząc, iż wiąże się to z odrzuceniem przez niego wszelkich „wielkich narracji”, w tym odwołującej się do owej kategorii. Przypomnijmy raz jeszcze, iż wedle autora *Contingency, Irony and Solidarity*, jeśli nie znamy natury człowieka, ideału, do którego zmierza, obiektywnego kierunku postępu, to nie wiemy też, do czego właściwie powinniśmy się emancypować⁹⁷. Rorty zdaje się jednak nie uwzględniać tego oto faktu, że potrzeba emancypacji może równie dobrze opierać się jedynie na wiedzy o d czego chcemy się emancypować i wcale nie musi być z konieczności związana z jakimś ustalonym ideałem, do którego chcemy dążyć. Odrzucenie retoryki emancypacji implikuje przyjęcie milczącego założenia, że każda rzeczywistość społeczna i polityczna, w której przychodzi żyć ludziom, zasługuje na pewnego rodzaju wyrozumiałość. Sądzę, że Rorty byłby w większej spójności z własną filozofią pragmatyczną, gdyby orzekł, iż o tym, czy w danej sytuacji należy wybrać narrację emancypacyjną, czy też reformistyczną, winny decydować właśnie przesłanki pragmatyczne, sytuacyjnie rozstrzygające o możliwym w danej sytuacji rachunku zysków i strat. Odrzucenie retory-

⁹⁶ T. McCarthy, *Critical Theory Versus the New Pragmatism*, s. 122.

⁹⁷ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 213.

ki emancypacji raz na zawsze jest tak samo dogmatycznym rozstrzygnięciem, jak pozostawanie jej wiernym bez względu na okoliczności, zwłaszcza że emancypacji wcale nie trzeba z konieczności pojmować jako totalizującego zawołania fundamentalistycznej filozofii lub potencjalnie totalitarnej opcji politycznej. Można bowiem relatywizować ją zawsze do konkretnego tu i teraz, do podmiotowego widzenia świata i odczuwania dobra, zła i krzywdy, do okoliczności lokalnych, a wtedy treść emancypacji przestaje być czymś absolutnym, ahistorycznym i abstrakcyjnym.

Już przy okazji rozważań nad epistemologicznymi poglądami Rorty'ego wątpliwa z pragmatycznego punktu widzenia wydała mi się sprawa eliminacji dążenia do osiągnięcia prawdy wykraczającej poza wszelkie tu i teraz, prawdy niesprowadzalnej do jakichkolwiek wyroków wspólnoty (bez względu na to, czy będzie to wspólnota obecnie istniejąca czy też wspólnota złożona z „jakichś lepszych nas”) jako motywu ludzkiego działania. Podobnie w kontekście niniejszych rozważań muszę zauważyć, iż jeśli przyjmiemy, że przyświecać nam powinna zasada efektywności działania nakierowanego na osiągnięcie tego, czego pragniemy, to łatwo zauważymy, iż bardzo często właśnie roszczenie do posiadania owej prawdy lub też chęć dotarcia do niej niezwykle efektywnie motywują ludzkie działania, doskonale wpisując się w krąg pragmatycznych preferencji. Jeszcze raz zatem przychodzi nam zauważyć, iż istnieje pewna sprzeczność między światopoglądem pragmatycznym rozumianym jako zbiór pewnych przeświadczeń co do daremności przyjmowania innych przeświadczeń a naczelnym kryterium praktycznym przyjmowanym w jego ramach: umożliwiania ludziom efektywnego osiągnięcia tego, co chcą osiągnąć⁹⁸. Problem, który uporczywie napotykaemy, dałby się wy-

⁹⁸ „[...] jedynej rzeczy możemy być pewni, mianowicie tego, czego chcemy. Jedyne rzeczy, które są rzeczywiście oczywiste dla nas, to nasze własne pragnienia. [Stać się pragmatystą] to utożsamiać sens życia z osiągnięciem tego, co się chce, z narzucaniem naszej woli” (idem, *Essays on Heidegger and Others*, s. 29). Czy rzeczywiście jednak możemy być pewni, czego chcemy? Jeśli nie ma w nas trwałego Ja, jeśli jesteśmy tylko siatką pragnień i przekonań wciąż w stanie przemiany, to jak mamy rozstrzygnąć, które z tych pragnień zasługuje na tak zdecydowane działanie, jak sugerowane przez Rorty'ego? Wola mocy

razić najkrócej jako problem pragmatyczności bycia niepragmatycznym, wyższej efektywności osiągania tego, co chce się osiągnąć przy przyjmowaniu zupełnie niepragmatycznych przesądzeń. W obliczu tego problemu pragmatyzm ma dwa wyjścia: albo wyrzec się swych filozoficznych założeń, albo uczynić ostatecznym kryterium dobra coś innego niż samą skuteczność w osiąganiu zamierzonych przez nas celów. Być może wyjściem z sytuacji byłaby niekonsekwencja; Kołakowski już dawno ukazał jej wartość⁹⁹.

Wracając do oceny filozofii Rorty'ego sformułowanej przez McCarthy'ego, wydaje mi się ona za surowa. Przede wszystkim trzeba powiedzieć, iż Rorty, przy całej swojej niechęci do Wielkiej Teorii odwołującej się do jakichś postulatów całkowitej zmiany, nie twierdzi bynajmniej, iż istniejący zespół instytucji demokracji liberalnej jest doskonały. Wielokrotnie mówi o konieczności ich udoskonalania, uznając projektowanie reform społecznych za podstawowy obowiązek myślicieli. W tym też sensie druga część przywołanej wypowiedzi McCarthy'ego jest z pewnością nieprawdziwa. Jeśli może pojawić się wrażenie, że Rorty „przyjmuje liberalizm jako »nieideologiczną daną«”¹⁰⁰, to wynika ono stąd, iż jak słusznie – moim zdaniem – zauważa Jo Burrows: „Ponieważ wedle Rorty'ego nie ma sposobu, aby pokazać »jak rzeczy rzeczywiście się mają«, nie ma także żadnego sposobu, aby odwołać się do faktów, które podważyłyby liberalny obraz”¹⁰¹. Jestem jednak pewien, że autor *Contingency, Irony and Solidarity* nie przystałby na tezę Francisca Fukuyamy o końcu historii¹⁰², opartą na przekonaniu, iż liberalna demokracja nie tylko nie ma obecnie, ale i nie będzie miała w przyszłości żadnej sensownej alternatywy. To, co czyni Rorty, to raczej wrzucenie kamyczka

i ironiczny dystans w stosunku do żywionych przez siebie przekonań i pragnień nie idą z sobą w parze. Czy ironiście w ogóle wolno „narzucać swoją wolę”? Czy może on utożsamiać sens życia z czymkolwiek z góry określonym?

⁹⁹ Zob. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*.

¹⁰⁰ J. Burrows, *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, w: *Reading Rorty*, s. 329.

¹⁰¹ Ibidem, s. 333.

¹⁰² Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, „Konfrontacje” 1991, nr 13.

do ogródka sceptycznie doń nastawionych radykałów, i to zarówno tych lewicowych, jak i prawicowych¹⁰³. To na nich ciąży obowiązek dowodu, że oskarżona („liberalna demokracja”) jest rzeczywiście winna.

Wiele ostrych zarzutów pod adresem Rorty'ego przedstawił też Richard Bernstein, nieco bardziej lewicowo zorientowany niż autor *Contingency, Irony and Solidarity* inny przedstawiciel neopragmatyzmu amerykańskiego. Wyraża on przypuszczenie, że „Rorty'ego obrona liberalizmu jest niczym więcej jak apologią *status quo*” czy też jeszcze inaczej: że „Rorty'ego teza o priorytecie demokracji wobec filozofii, jego celebrowanie nowego tolerancyjnej *jouissance* wielorakich gier językowych i słowników jest niczym więcej jak ideologiczną apologią staroświeckiej wersji zimno wojennego liberalizmu, ubranego w modny »postmodernistyczny« dyskurs. Jest to z pewnością jeden krok naprzód i dwa kroki do tyłu”¹⁰⁴. Zarzut ten często pojawia się wśród lewicowo zorientowanych krytyków Rorty'ego. Faktem jest, iż autor *Contingency, Irony and Solidarity* nie żywi sympatii do tych koncepcji społecznej zmiany, które podważają wartość samej zasady liberalnej demokracji. Nie sądzę jednak, aby wynikało z tego od razu obstawanie przy *status quo*. Między koncepcjami rewolucyjnej zmiany a apologią tego, co jest, istnieje szerokie *spectrum* możliwych stanowisk. Nie stoimy zatem w obliczu wyboru typu: albo–albo. Jeśli rzeczywiście w przypadku Rorty'ego można mówić o apologii czegoś, to tym czymś byłaby zasada rozwiązywania sporów politycznych na drodze dialogu i perswazji. Jeśli zaś chodzi o kwestię „modnego postmodernistycznego dyskursu” i roli, jaką odgrywa w nim Rorty, sprawa wydaje mi się znacznie bardziej skomplikowana. W rozdziale trzecim spróbuję rozważyć ją dokładniej.

Nieco bardziej przekonujący, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wydaje się inny zarzut Bernsteina pod adresem autora *Contingency, Irony and Solidarity*. Pisze on: „Kwestie nie mogą być po prostu rozwiązywane przez odniesienie do istniejących praktyk społecznych,

¹⁰³ C. West, *The Politics of American Neo-Pragmatism*, w: *Post-Analytic Philosophy*, eds. J. Rajchman, C. West, New York 1985, s. 267.

¹⁰⁴ R. Bernstein, *One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy*, „Political Theory” 1987, t. 15, nr 4, s. 446 i 456.

ponieważ sednem kontrowersji jest prawdziwy i poważny konflikt konkurujących praktyk społecznych¹⁰⁵. Problem w tym, że faktycznie były i są one rozwiązywane zawsze w ten sposób. Bernstein, śladem Habermasa, sugeruje potrzebę znalezienia jakiejś instancji, z punktu widzenia której moglibyśmy dokonać oceny i selekcji owych praktyk jako właściwych („słusznych”) i niewłaściwych („niesłusznych”)¹⁰⁶. Właśnie możliwość dokonania takiego rozróżnienia na podstawie jakiejś globalnej teorii „słuszności” czy „właściwości” Rorty poddaje krytyce.

Sporo prawdy natomiast zdaje się kryć w innym krytycznym wywodzie Bernsteina, że mianowicie „Rorty sam sprzeniewierza się własnej, wymagającej definicji ironisty. Ironista – przypomnijmy – »ma radykalne i ciągle wątpliwości co do finalnego słownika, którego akurat używa«. W sposób abstrakcyjny Rorty rzeczywiście ma wątpliwości co do swego finalnego słownika, przynajmniej o tyle, o ile wie on, że ów słownik nie może zostać uzasadniony i że istnieją alternatywne, finalne słowniki. Jednakże taki teoretyczny sceptycyzm jest tym, co Peirce nazywa »papierowym« wątpliwieniem. Nie ma żadnego dowodu na to, że Rorty kiedykolwiek rzeczywiście zwątpił w swe zaangażowanie po stronie liberalnej demokracji. Nigdy rzeczywiście nie zakwestionował jej i nie zapytał siebie, czy istnieją jakieś możliwości, które powinno się rozpatrzyć¹⁰⁷. Wydaje się jednak, iż Rorty – wbrew pozorom – bardzo starannie rozważył inne możliwości dla demokracji liberalnej. Rzut oka na jego biografię pozwala z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że apologia demokracji liberalnej jest w jego przypadku dobrze przemyślanym wyborem, nie zaś bezrefleksyjnym przyjęciem zastanego dziedzictwa¹⁰⁸.

W sprawie tej tkwi też „drugie dno”, które raz po raz się ukazuje. Chodzi o możliwość społecznej krytyki w filozofii Rorty’ego. Cytowani już Thomas McCarthy, Richard Bernstein, a także Christopher

¹⁰⁵ Idem, *Philosophical Profiles*, Cambridge 1986, s. 51.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 53.

¹⁰⁷ R. Bernstein, *Rorty’s Liberal Utopia*, w: idem, *The New Constellation*, Cambridge 1991, s. 280.

¹⁰⁸ Zob. R. Rorty, *Trotsky and the Wild Orchids*.

Norris¹⁰⁹ wyrażają wątpliwości tego samego typu: jak jest możliwa krytyka bez mocnego, zewnętrznego wobec danego społeczeństwa czy systemu politycznego punktu zaczepienia? Jest to problem, który można też rozpatrywać, odwołując się do kategorii postheglowskiej filozofii historii. Dotyczy on krytycznych możliwości rozumu jako instancji transcendującej każde tu i teraz. Takie właśnie odwołanie się do kategorii rozumu zdaje się też tkwić u podłoża lewicowej krytyki Rorty'ego¹¹⁰. Jasne jest, że każde uznanie danej rzeczywistości za bezwzględnie rozumną jest niebezpieczne, może bowiem prowadzić do utrwalenia tego, co niegodne trwania, a co jako takie objawia się w pełni dopiero z perspektywy stanu, w którym zostało już przezwyciężone. Jednocześnie jednak zadekretowanie nierozumności danej rzeczywistości z punktu widzenia jakiejś przyjętej z góry wizji tego, co prawdziwie Rozumne, bywa bardzo niebezpieczne i może prowadzić do żałosnych skutków, o czym historia aż za dobrze nas przekonuje. Wydaje się, że Rorty jest świadom zarówno niebezpieczeństw wiążących się ze zrównaniem rzeczywistości z rozumem, jak i zadekretowaniem całkowitej jej nierozumności. Opcja reformistyczna, którą wybiera, ma chronić zarówno przed konformizmem z jednej strony, jak i hurrarewolucjonizmem z drugiej. Jednakże opcja ta może wydawać się głęboko konserwatywna dla kogoś, kto, jak na przykład Seyla Benhabib, uważa, że „kłopot z politycznym liberalizmem, starym i nowym, polega na tym, że lekceważy on s t r u k t u r a l n e źródła nierówności wpływu, zasobów i władzy między konkurującymi grupami”¹¹¹. Można się jednak domyślać, iż Rorty uważa, że jeśli nie da się zmienić tych „strukturalnych źródeł nierówności” bez zburzenia całego układu politycznego, który w ostatecznym rezultacie przynosi więcej dobra niż zła (co da się odczytać z politycznej historii ludzkości), należy dążyć do ich maksymalnego

¹⁰⁹ Zob.: C. Norris, *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, London 1985, s. 6–7; idem, *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*, London 1990, s. 53.

¹¹⁰ Zob. idem, *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, s. 23–24.

¹¹¹ S. Benhabib, *Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard*, „New German Critique” 1984, nr 33, s. 124.

zniwelowania, zmierzając do tak radykalnych reform społecznych, do jakich w ramach tego układu dążyć można.

Zauważmy jeszcze, nawiązując do wcześniejszego cytatu z Bernsteina, iż w pismach Rorty'ego rzeczywiście jest obecny pewien ton profetycznej pewności. Nie brak w nich patosu. A wszystko w imię „pragmatystycznej utopii”, która „nie jest utopią wyzwolenia ludzkiej natury, lecz taką, gdzie każdy ma szanse sugerowania sposobów, za pomocą których możemy tworzyć razem pewne światowe (czy też galaktyczne) społeczeństwo, i w której wszystkie takie sugestie są rozważane w wolnych i otwartych spotkaniach”¹¹². Można zadać sobie pytanie, co jest w istocie nadrzędną wartością światopoglądową, sterującą profetycznym zaangażowaniem autora *Contingency, Irony and Solidarity*. Powiedzmy tak: Rorty jest filozofem wolności. To właśnie ta wartość stanowi podstawy prezentowanej przezeń wizji świata. Łatwo zauważyć, iż jego wysiłek polemiczny jest skierowany przeciwko temu, co miałyby – w jego mniemaniu – tej wolności zagrażać. A zatem: przeciwko Prawdzie poznania, która zakreślałaby obszar naszej wolności w opisywaniu i interpretowaniu świata; Naturze ludzkiej, która ograniczałaby zakres naszej wolności w opisie człowieka i jego autokreacji; Celowi dziejów, który ograniczałby wolność wspólnoty w kreowaniu swego losu; Bogu, który określałby z góry nasze losy i wyznaczał prawdy etyczne, do których musielibyśmy jedynie się dostosować, a których religijna forma byłaby, jak powiada Rorty, kresem rozmowy (*conversation stopper*)¹¹³. Słowem – Rorty dąży do tego, aby uświadomić nam, że „nie ma żadnych celów, którym trzeba służyć, z wyjątkiem naszych własnych, i że nie służymy żadnym innym celom z wyjątkiem tych, które sami sobie wyśnimy w trakcie naszego marszu”¹¹⁴, oraz że „nasza rozmowa z bliźnimi jest jedynym źródłem porady (*guidance*)” i jeśli pozbedziemy się tego, co Nietzsche nazwał „metafizycznym pocieszeniem”, „możemy zyskać odnowiony sens wspólnoty”¹¹⁵.

¹¹² R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 213.

¹¹³ Zob. idem, *Religion as a Conversation Stopper* (mpis), 1994.

¹¹⁴ Idem, *Dewey between Hegel and Davidson*, s. 10.

¹¹⁵ Idem, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. 166.

Richard Bernstein napisał, że „kultura liberalna wydaje się światem, w którym nie ma miejsca na tragedię”¹¹⁶. Uwaga ta jest trafna tylko do pewnego stopnia. Niestety, miejsce na tragedię jest w każdym ludzkim życiu i w każdej kulturze, czy tego chcemy, czy nie; co do tego również Rorty nie miałby wątpliwości. Wydaje się jednak, iż świadomie wybiera on dla swej filozofii te aspekty ludzkiego losu, które zależą od nas, i na nich koncentruje swą uwagę. Słowem – zamiast kontemplować tragizm ludzkiej egzystencji, co tak wielu filozofów i twórców kultury już przed nim czyniło, woli koncentrować się na tym, co obiecuje uczynić nasze życie trochę lepszym lub znosiniejszym. Szuka miejsca na n a d z i e j ę. W tym też sensie pozostaje wierny swemu obrazowi filozofii budującej, która wynika z żywego przezeń przekonania o „konieczności rezygnacji z priorytetu kontemplacji nad działaniem”¹¹⁷.

U podłoża poglądów Rorty’ego leży teoremat, mający zasadnicze znaczenie dla całości głoszonego przezeń światopoglądu. Chodzi o twierdzenie, iż „przekonanie może ciągle regulować działanie, może ciągle być uważane za wartość poświęcenia życia przez ludzi, którzy są całkowicie świadomi, że przekonanie to nie jest powodowane niczym głębszym jak przygodnymi, historycznymi okolicznościami”¹¹⁸. Rorty rzeczywiście głęboko wierzy w tę możliwość. I nie wydaje się, aby była to wiara w jego przypadku rozpacziwa, wbrew temu, co w odniesieniu do takich sytuacji sugeruje Kołakowski, pisząc: „Ci, którzy godzą się na przypadkowość człowieczeństwa i twierdzą, że zgoda taka nie jest rozpacziwa, nieprawdę mówią”¹¹⁹.

W tym miejscu warto – sądzę – zaznaczyć, jak bardzo z niektórymi aspektami filozofii Rorty’ego koresponduje twórczość Baumana. Miałbym wręcz ochotę rzec, iż obaj – dzięki sile perswazyjnej swych narracji – urastają obecnie do rangi wybitnych filozofów kultury. Obaj zdają się też poruszać w tym samym horyzoncie aksjologicznym, akceptując przygodność ludzkiego życia i ludzkiej kultury, a także akcentując konieczność dokonywania moralnych wyborów

¹¹⁶ R. Bernstein, *Rorty’s Liberal Utopia*, s. 287.

¹¹⁷ Zob. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980.

¹¹⁸ Idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 189.

¹¹⁹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 49.

bez możliwości oparcia ich na bezwzględnych i niewzruszonych przesłankach. I dla jednego, i dla drugiego moralność jest zawsze moralnością sytuacyjną, osadzoną w konkretnym kontekście kulturowym i historycznym i wspierającą się na indywidualnej wrażliwości moralnej. Podobnie akcentują wagę odpowiedzialności za moralne wybory oraz solidarności bez miraży naturalności. Obaj wierzą w ludzką zdolność rozróżniania dobra i zła obywającą się bez sztywnych kodeksów. Jakże kompatybilnie z poglądami autora *Contingency, Irony and Solidarity* brzmią takie na przykład fragmenty z pism Baumana: „[...] tolerancja jako taka jest możliwa tylko w formie solidarności, co oznacza, iż to, czego potrzebujemy, to nie tylko powstrzymanie się od ambicji do nawracania (powstrzymanie takie może równie dobrze zaowocować zerwaniem komunikacji, deklaracją obojętności i praktyką separacji), lecz także praktyczne uznanie istotności i ważności odmienności innych, wyrażone gotowością zaangażowania się w dialog”¹²⁰, czy też: „[...] wspólnota nie jest miejscem bezpiecznego schronienia; jest ona ciężką pracą i żmudną walką, stale oddalającym się horyzontem nigdy nie kończącej się drogi, nie jest ona niczym naturalnym i przytulnym”¹²¹.

Jest jednak przynajmniej jedna kwestia, co do której Rorty i Bauman mogliby, jak sądzę, się nie zgodzić: postmodernizm i ponowoczesność. Bauman jest najwyraźniejszym obecnie i najbardziej przekonującym krytykiem nowoczesności i zwolennikiem ponowoczesności. A Rorty? No właśnie: jaki jest jego stosunek do problemu nowoczesności i ponowoczesności, modernizmu i postmodernizmu? Często zalicza się go do najwybitniejszych anglosaskich eksponentów tego ostatniego. Czy słusznie? Rozpatrzeniem tej właśnie kwestii trochę dokładniej się teraz zajmiemy.

¹²⁰ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, s. XXI.

¹²¹ Idem, *Modernity and Ambivalence*, s. 250.

CZĘŚĆ II

**Czy Richard Rorty jest filozofem
postmodernistycznym?**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

ROZDZIAŁ 3

Definiując postmodernizm

Nic bardziej wstrząsającego niż widok zrywania przez ludzkość wszystkich kotwic w ciągu ostatnich dwóch stuleci, aby ze statyki przejść w absolutną dynamikę – od człowieka i świata danych do człowieka i świata podległych nieustannemu stwarzaniu się – niczym okręt wypływający z portu na pełne wody. Zburzywszy sobie niebo, zburzywszy w sobie wszelką stałość, sami sobie objawiliśmy się jako nieobliczalny żywioł, a nasza samotność i jedyność w kosmosie, to niesłychane rozpiętanie się naszego człowieczeństwa w przestrzeni nie wypełnionej niczym, oprócz nas, może zdumiewać i przerażać.

Witold Gombrowicz

Aby odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule drugiej części pracy, należy wykonać pewne zabiegi przygotowawcze. Spróbujmy najpierw ustalić, co to jest postmodernizm i czy w ogóle istnieje. Słowem, zadanie dotyczy rozstrzygnięcia dwóch kwestii: istnienia postmodernizmu jako odrębnego prądu intelektualnego, a następnie określenia jego cech dystynktywnych. Nie koniec jednak na tym. Problemy się zwielokrotniają, gdy uświadomimy sobie, iż w grę musi wchodzić rozpatrzenie problemu jeszcze bardziej podstawowego. Wydaje się bowiem, że pojęcie postmodernizmu jest ściśle związane z pojęciem postmoderny (ponowoczesności) jako odrębnej fazy istnienia kultury zachodniej. To z kolei pojęcie przywołuje od razu sprawę istnienia moderny (nowoczesności), wobec której postmoderny (ponowoczesność) byłaby czymś jakościowo różnym. Nie koniec na tym. Zapytać wszak można o uzasadnienie dokonywania periodyzacji kultury zachodniej właśnie przy użyciu tych pojęć, a nie innych. Tu w grę może wchodzić kwestia rozpatrzenia zasadności Weberowskiego spojrzenia na losy cywilizacji zachodniej, które leży niewątpliwie u podstaw całego sporu wokół ponowoczesności (dalej będę używał właśnie tego określenia). Stanowisko, które chciałbym

zaprezentować w odniesieniu do zasygnalizowanych kwestii, wychodzi z jednego zasadniczego założenia: bez względu na to, jakiej odpowiedzi udzielilibyśmy na pytania związane z istnieniem i cechami charakterystycznymi wymienionych epok oraz towarzyszących im zespołów teorii i ideologii, jedno wydaje się pewne – dysputa wokół nowoczesności i ponowoczesności, modernizmu i postmodernizmu stała się **faktem kulturowym** zasługującym na uwagę. Jego analiza może stanowić zatem interesujący przyczynek do zrozumienia naszej sytuacji kulturowej niezależnie od tego, czy ją samą będziemy klasyfikować jako modernistyczną, późnomodernistyczną czy też postmodernistyczną. Uważam, że o ile wszystkie sądy przedmiotowe związane z tą sytuacją problemową mogą być fałszywe, o tyle fakt jej istnienia nie ulega wątpliwości. Nawet ci, którzy deklarują brak zainteresowania jej genezą i rozwojem, nie mogą już dziś twierdzić, że jest ona jedynie fantomem. Padło za wiele słów, powstało za wiele liczących się sytuacji kulturowych czy tekstów, w najszerszym tego słowa znaczeniu odnoszących się do jej istnienia, aby sprawy po prostu nie zauważać lub uznawać ją za niebyłą.

Chciałbym zaproponować wstępne, modelowe charakterystyki niektórych aspektów kultury modernistycznej i niektórych aspektów kultury postmodernistycznej. Uważam bowiem, iż bez takich modelowych, silnie idealizacyjnych propozycji cały spór wokół postmodernizmu staje się trudny do zoperacjonalizowania. Oczywiście, każdy zabieg kreowania modeli jest do pewnego stopnia arbitralny. Co więcej, nieuchronnie niesie ze sobą konieczność poruszania się po kole. Wchodzące w grę modele opierają się wszak na materiale teorii, które później są do nich przyrównywane. Nie sądzę jednak, aby ten ruch od konkretnego do modelu i od modelu do konkretnego był czymś poznawczo niepłodnym. Co więcej, wydaje mi się, że jesteśmy na niego skazani.

Następny fragment rozważań przyjmie zatem kształt następujący: najpierw krótko scharakteryzuję niektóre cechy kultury modernistycznej, następnie przypomnę kilka stanowisk czy teorii, które podały w wątpliwość pewne aspekty tej pierwszej, aby przejść do próby scharakteryzowania cech dystynktywnych (h i p o t e t y c z n e j) kultury postmodernistycznej.

Modernizm: czym hipotetycznie był

Jądrem Weberowskiej koncepcji racjonalizacji świata Zachodu była przekonująco przezeń uargumentowana teza mówiąca o tym, iż racjonalizacja owa wiązała się głównie, choć niewyłącznie, z procesem rozpadu homogenicznych form kultury typowych dla społeczeństw tradycyjnych i ukonstytuowaniem się autonomicznej względem wartości światopoglądowych (głównie religijnych) sfery aktywności materialno-produkcyjnej z jednej strony oraz trzech autonomicznych, zarówno względem siebie, jak i wszystkich innych elementów kulturowego świata, sfer kultury: nauki, moralności (wraz z prawem) oraz sztuki – z drugiej. Sfery te, wraz z działalnością materialno-produkcyjną, stanowiły wcześniej pewną całość, podporządkowaną realizacji wyróżnionych wartości bądź mitycznych, bądź religijnych. Prześledzenie procesu „drugiego odczarowania świata” byłoby pasjonujące samo w sobie¹. Dla naszych celów jest ono jednak zbędne. Istotniejsze jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, co stało się następnie z owymi zautonomizowanymi sferami kultury, jaki czekał je los. Jürgen Habermas wykazał, iż – wyzwolone spod kurateli religii – nauka, moralność i sztuka poczęły orientować się na właściwe sobie wartości regulatywne: nauka na prawdę, moralność na normatywną słuszność, sztuka na autentyczność². W ten sposób rozum uzyskał

¹ Zob.: J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce, w: Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek, Warszawa 1989, s. 60–61; A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 127–128. W sprawie roli racjonalizacji świata Zachodu w procesie powstawania nowoczesności zob. w szczeg. B. S. Turner, *Max Weber. From History to Modernity*, London 1992, w szczeg. rozdz. 1: *Max Weber and the Panic Culture of Postmodernism*. Warto być może dodać, że również É. Durkheim, a zwłaszcza G. Simmla uważa się obecnie za autorów, którzy nie tylko adekwatnie opisywali pewne aspekty formowania się nowoczesności, lecz dostarczyli także analiz przewidujących procesy, które okazały się (jakoby) typowe dla ponowoczesności (na ten temat zob. S. G. Mestrovic, *The Coming Fin de Siècle. An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity*, London 1991).

² Zob.: J. Habermas, *Aspekty racjonalności działania*, tłum. A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987; J. Habermas, *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra” 1987, nr 7/8.

przewagę nad wiarą i tradycją, autonomia nad zależnością, a przyszłość poczęła jawić się optymistycznie jako zbliżanie się do zadanych z góry celów: prawdy (nauka), normatywnej słuszności (moralność) i autentyczności (sztuka). Zauważmy od razu, iż dwie ostatnie z wymienionych wartości-celów bez trudu można podporządkować prawdzie jako superwartości. Takie jej cechy jak: jedyność, stałość, zupełność i powszechność, stosują się bowiem i do normatywnej słuszności, która ma być jedyną i ostateczną prawdą świata wartości moralnych, i do autentyczności, mającej być ostatecznym kresem poznawczej penetracji samego siebie. Penetracji odkrywającej jednostkową prawdę, która – gdy przez docieklivość i talent genialnego ducha uzyskana – może stać się powszechną prawdą doświadczenia wewnętrznego.

W świetle tego, co powiedziano, jasne staje się, iż decydujący cios modernistycznej wizji świata musiała zadać destrukcja (dekonstrukcja) pojęcia prawdy w filozofii, nauce, moralności i sztuce³. Będzie o tym mowa nieco dalej.

Być może warto się też pokusić o odszukanie modernistycznego odpowiednika prawdy w polityce. Również ta ostatnia uzyskała pewną autonomię w trakcie owego wielkiego procesu zachodniej modernizacji, przyjmując w jego efekcie jako swą wartość regulatywną skuteczność w dążeniu do osiągnięcia władzy w warunkach demokracji parlamentarnej oraz umiejętność jej utrzymania dzięki dostosowywaniu się do oczekiwań elektoratu. Prawda, o której wcześniej wspomniano, rozumiana jednak teraz raczej metaforycznie, byłaby tożsama z takim sposobem realizacji interesów politycznych, który przestrzega procedur demokracji parlamentarnej jako najważniejszych i – co ważniejsze – uważa pożądanie władzy za coś samo przez się zrozumiałego, czyniąc dążenie do niej oczywistym motywem działania wszystkich uczestników demokratycznej gry politycznej.

Aby dopełnić tę bardzo skrótową i jak na razie pobieżną charakterystykę epoki nowoczesności oraz towarzyszących jej zespołów

³ W sprawie destrukcji pojęcia prawdy zob. R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problemy destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1991.

przekonań, musimy wspomnieć też o nowoczesnej działalności materialno-produkcyjnej, która stając się indyferentna światopoglądowo, zaczyna kierować się własnymi wartościami (ekspansja, podbój przyrody, zysk), uzyskując niespotykaną dotąd dynamikę i efektywność, przede wszystkim za sprawą wprowadzenia w życie racjonalnej organizacji pracy oraz technicznego wykorzystania osiągnięć nauk przyrodniczych.

Nie trzeba chyba specjalnie przypominać, iż epoka nowoczesności, korzystająca z dorobku myśli oświecenia, a następnie pozytywizmu, była (jest) epoką optymizmu historiozoficznego. Ostateczny tryumf rozumu miał być tylko kwestią czasu. Nic nie powinno już stanąć na drodze postępu, odkąd swobodna myśl przestała być krępowana przesądami, głównie zresztą o charakterze religijnym. Gwarancją postępu miało być, z jednej strony, moralne samodoskonalenie się człowieka uwolnionego z okowów przesądów religijnych i społecznych oraz, z drugiej strony, rozwój nauki służący postępowi technicznemu. Sprawa nauki jest szczególnie istotna. To ona bowiem stała się faktycznie główną sferą kultury, a jej wartości i cele poczęły z wolna zajmować miejsce wartości religijnych. Z jednej strony nauki przyrodnicze, wzmacniające techniczno-technologiczny potencjał społeczeństwa, z drugiej zaś – nauki społeczne, umożliwiające uniformizację kultury i lepsze poznanie mechanizmów rządzących społeczeństwem (socjologia), psychiką (psychologia), gospodarką (ekonomia) lub rozwojem populacji ludzkiej (demografia i eugenika), przyczyniły się do wzrastającego prestiżu nauki. Jej oddziaływanie zostało wzmocnione przez nowoczesny system edukacji i powszechną skolaryzację dzieci, z kolei zaś atmosfera racjonalności, którą roztaczała, nie pozostawała bez wpływu na humanizację sposobów odbywania kary i traktowania chorych psychicznie, na nowoczesną organizację armii, policji i służby zdrowia.

Proces mitologizacji nauki zapoczątkowany przez Francisca Bacona, a kontynuowany przez myślicieli oświecenia (w szczególności oświecenia francuskiego), osiągnął swój szczyt w XIX i XX wieku. W tym też czasie ugruntowało się przekonanie, że nauka stanowi wyróżnioną dziedzinę ludzkiej aktywności poznawczej, dostarczając nie tylko sądów praktycznie skutecznych w sferze techniki, lecz

i przekonań światopoglądowych, zdolnych wyposażyć jednostkę w całościową wizję świata oraz skutecznie motywować jej codzienne działania. Przyjęło się wtedy uważać, że sądy naukowe są efektywne praktycznie, ponieważ uchwytują jakieś esencjalne prawidłowości zachodzące w świecie, bądź to będąc prawdziwymi w klasycznym tego słowa znaczeniu, bądź też do owej prawdziwości stopniowo się zbliżając. Rzeczywistość zaś jest jedna, niezmienna i niezależna w swej istocie od poznającej ją jednostki czy też – ewentualnie – wspólnoty naukowców. Uważano, iż wciąż aktualne pozostaje platońskie rozróżnienie między mniemaniem (*doxa*) a wiedzą prawdziwą (*episteme*). W modernistycznym ujęciu poznania i nauki język poznania, choć zmienny, „pasuje” zawsze do rzeczywistości, jako że istnieje odpowiedniość między wyrażeniami języka a przedmiotami ze świata. Dzięki właśnie tej odpowiedniości można mówić, że język w ogóle coś znaczy. Przy czym jest on tym lepszy, im bardziej staje się precyzyjny i przejrzysty, im mniej przeszkadza temu, aby prześwietywała przezeń rzeczywistość sama, której zresztą ostateczne uchwycenie w poznaniu powinno być tylko kwestią czasu. Podejście modernistyczne traktuje procedury naukowe jako racjonalne na mocy prawideł ustalanych wewnątrz nauki. Prawidła te wyznaczają autonomiczną sferę rozumu zarówno w morzu nierozumnych przekonań, żywionych przez ludzi w ich codziennym życiu, jak i – niewiele mających wspólnego z rozumem – fantazji i wyobrażeń będących żywiołem sztuki. Z modernistycznego punktu widzenia nauka, zapewniając postęp poznawczy i techniczno-technologiczny, przyczynia się do postępu jako takiego, stanowiąc najlepszy środek samodoskonalenia się gatunku ludzkiego i prowadząc do jego emancypacji zarówno od ograniczeń przyrodniczych, jak i od restrykcji wynikających z nierozumnej organizacji życia społecznego. Naukowiec w tej perspektywie to jednostka specjalna, która niezależna od wpływów świata zewnętrznego, korzystając z odkrytej przez Kartezjusza możliwości krytycznego wglądu w naturę przesądzeń ukrywających prawdę, mocą swego oświeconego umysłu dociera do istoty rzeczywistości i odkrywając jej niezmiennie (żelazne) prawa, zaczyna odgrywać rolę nauczyciela ludzkości – świeckiego kapłana. Jeżeli pracuje na terenie nauk społecznych, potrafi ustalić pravidła dzia-

łania społeczeństwa, oddzielić przekonania ideologiczne od nieideologicznych, istotę od pozoru, przedstawić uniwersalistyczny projekt słusznego urządzenia życia społecznego, wyznaczyć racjonalne cele. Jego krytyka, poparta naukowym rozpoznaniem, jest jak lancet chirurga, który zadaje wprawdzie ból, lecz czyni to w imię poprawy zdrowia całego organizmu.

Przez pewien czas sztuka bezpośrednio wzorowała się na nauce, przyznając sobie rolę dodatkowej strażniczki wartości rozumu, wyniesionych do najwyższej godności przez epokę nowoczesności. I sztuka chciała przede wszystkim uczyć oraz wychowywać, dociekać prawdy i w sposób sobie właściwy odzwierciedlać oraz analizować rzeczywistość społeczną i naturę ludzką. Tak jak nauka, chciała przyczynić się do emancypacji człowieka, do poprawy jego losu, wzbogacenia jego wiedzy o sobie i otaczającym go świecie. Jej ideałem była rozumność, prawda i postęp. Tylko pozornie romantyzujące nurty sztuki starały się odwrócić ten dominujący trend kulturowy, gdyż i one, choć zanegowały część modernistycznych dogmatów estetycznych i światopoglądowych, pozostały wierne tak typowej dla całego projektu modernistycznego kategorii „oryginalności”, ideom postępu estetycznego, a wreszcie i prawdy. „Oryginalność”, hołubiona następnie przez wszystkie ruchy awangardowe, była znamiem przywiązania do typowej dla nowoczesności wiary w możliwość doskonalenia się człowieka, ciągłego poszerzania jego zdolności duchowych, wiary w możliwość zbliżenia się do uchwycenia prawdy przez uchylanie – dzięki jednostkowej inwencji – coraz to innych zasłon ją przysłaniających.

Od kultury modernistycznej do kultury postmodernistycznej: spojrzenie na zmieniający się filozoficzny status wiedzy i nauki

Nie ulega dla mnie wątpliwości, iż do zachwiania gmachem kultury modernistycznej przyczyniły się zjawiska zachodzące w kilku sferach, wśród których wyróżniłbym kulturę, rozumianą jako zespół

społecznie respektowanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych regulujących praktykę społeczną. Spośród jej dziedzin trzy, w szczególności, zasługują na uwagę w kontekście naszych rozważań: nauka, sztuka i światopogląd, rozumiany tu jako sfera tych zespołów przekonań odnoszących się do wartości ostatecznych (czyli wartości niebędących środkiem do realizacji wartości innych), które w danej wspólnocie społecznej są w znaczącym zakresie respektowane.

Sądzę, że zjawiskiem zasługującym na szczególną uwagę w świetle kwestii, które nas zajmują, jest zmieniający się filozoficzny wizerunek nauki, podważający jej wyjątkowość jako wzorcowego modelu zdobywania prawomocnej wiedzy o świecie oraz głównej instytucji nowoczesnego społeczeństwa. Przekonanie to opieram na założeniu, że to właśnie nauka jest dominującą formą „rozumu modernistycznego”. Jak łatwo zauważyć, podążam tu śladem Adorna i Horkheimera, a poniekąd także Husserla i Heideggera. Autorzy ci w różny sposób i w imię różnych interesów filozoficznych podjęli zadanie krytycznej analizy roli nauki nowożytnej, sprzężonej ze swą techniczną i technologiczną realizacją praktyczną, w ustanowieniu nowożytnej formy kultury europejskiej. Analizy te są powszechnie znane i nie ma potrzeby, aby je tu przypominać. Powiedzmy tylko, iż położyły one podwaliny pod krytykę nauki nowożytnej w perspektywie roli, jaką ta ostatnia odgrywała w całokształcie kultury zachodniej. Inny nieco typ krytyki nauki i jej kulturowego statusu pojawił się w refleksji filozoficznej wychodzącej nie tyle od bardzo ogólnych założeń historiozoficznych, ile raczej od szczegółowych badań praktyki naukowej jako takiej. Z początku chodziło raczej – jak się zdaje – o korekcje autoobrazu nauki i jej metody, tak aby ona sama mogła cieszyć się większą samoświadomością. Przykładami tego typu krytyki praktyki naukowej i jej metody może być zarówno konwencjonalizm Poincarégo, jak i instrumentalizm Duhema. Także pewne elementy doktryny pragmatyzmu w wydaniu Peirce’a, a nawet Jamesa czy Deweya, jeszcze mogą być traktowane jako pewna autokorekta metodologicznego czy filozoficznego (Peirce) lub kulturowego (James, Dewey) wizerunku nauki (szerzej – wiedzy). Nie ulega jednak wątpliwości, iż bez względu na intencje wymienionych filozofów zaczęły się pojawiać rysy na kulturowym wizerunku nauki jako dziedziny,

w której jest możliwy kontakt z pozaludzką rzeczywistością, i jako obszar, w którym ludzkość dociera do gotowej, czekającej tylko na swe odkrycie prawdy. Coraz trudniej było podtrzymywać mit nauki jako sfery wolnej od subiektywności, przesądzeń, wpływów kulturowych i społecznych, słowem – czynników wobec niej zewnętrznych. Proces jej demitologizacji nabrał przyspieszenia wraz z pojawieniem się nurtów myślowych, które – choć często ze sobą niezgodne – łącznie przyczyniły się do tego, iż rysy i pęknięcia poczęły się powiększać tak bardzo, że w rezultacie cały kulturowy wizerunek nauki przestał zachowywać spójne kształty. Przywołajmy tu, tylko tytułem przykładu, wewnętrzne trudności Carnapowskiej filozofii nauki, socjologie wiedzy Schelera i Mannheima, teorię krytyczną szkoły frankfurckiej, filozofię Bachelarda, Gonsetha i Meyersona czy wreszcie polską filozofię medycyny Flecka.

Proces erozji kulturowego wizerunku nauki, którego źródła tkwiły w rezultatach filozoficznej i socjologicznej refleksji nad nią, bardzo pogłębił się w czasach powojennych, kiedy to zasygnalizowane linie myślenia zaczęły stopniowo się zbliżać. Jeśli zgodzimy się, że trzy dadzą się szczególnie wyraźnie zidentyfikować – a mam tu na myśli: socjologię wiedzy (w połączeniu z markszującymi nurtami filozofii traktującymi naukę jako praktykę społeczną podlegającą ogólnym procesom kulturowym czy społecznym), anglosaską oraz frankofońską filozofię nauki – to procesy dopełniania się możemy łączyć między innymi z (odpowiednio): mocnym programem socjologii wiedzy szkoły edynburskiej, filozofią Paula Feyerabenda i poglądami Michela Foucaulta. Piszę „między innymi”, albowiem w każdym z tych nurtów filozoficznych można znaleźć więcej równie radykalnych w swym myśleniu filozofów i socjologów nauki (szerzej – wiedzy). Chodzi mi jednak nie o to, aby przedstawić szczegółowe dzieje oraz obraz dzisiejszy filozoficznej i socjologicznej refleksji nad nauką i wiedzą, lecz o to, aby pokazać, że refleksja ta w swej skrajnej postaci przynosi taki obraz nauki i nabywania wiedzy, który po filozoficznym uogólnieniu może służyć następnie jako tło dla prób klasyfikowania kultury współczesnej jako postmodernistycznej (przynajmniej w pewnych jej aspektach).

Nauka i wiedza jako konwencja społeczna: szkoła edynburska

W socjologii wiedzy szkoły edynburskiej do głosu dochodzi radykalny socjologizm czy też kulturalizm w traktowaniu nauki, a szerzej – całej wiedzy. Główni przedstawiciele szkoły: David Bloor i Barry Barnes utrzymują, iż przekonania kulturowe respektowane w danym społeczeństwie nie tylko określają sposoby postrzegania przez jednostki świata, lecz nadto przesądzają o obrazie rzeczywistości uznawanym w owym społeczeństwie za prawdziwy. Jest tak zarówno w odniesieniu do wiedzy potocznej, jak i wiedzy naukowej⁴. Jednym słowem, nie można traktować nauki jako sfery kultury o specjalnym statusie. Chodzi nie tylko o to, że jest ona również społeczną konwencją – jedynie też konwencjonalnie odróżnianą od reszty kultury⁵, lecz i o to, że tak jak w przypadku innego typu przekonania, przekonania poznawcze dostarczane przez naukę są warunkowane pewnymi interesami. Są to interesy dwojakiego rodzaju: praktycznej użyteczności i partykularnych racji określonych grup społecznych. Jak powiada wprost Bloor: „[...] teorie poznania są [...] odbiciami społecznych ideologii”⁶. Ogólnie można powiedzieć, iż wedle edynburczyków za stan wiedzy odpowiadają trzy zasadnicze czynniki: kulturowo zakumulowane przeszłe doświadczenia i zbudowane na ich podstawie przekonania, nowe doświadczenia oraz terażniejsze cele i interesy określonych grup społecznych. Historia wiedzy, a zatem i historia nauki jest historią metafor, które organizują nasze myślenie. To właśnie martwe metafory – czy to w nauce, czy w innej dziedzinie kultury – są odpowiedzialne za odczucie naturalności otaczającego nas świata⁷. Wedle Bloora i Barnes’a cała wiedza jest hipotetyczna, teoretyczna i holistycznie ustrukturalizowana. Nie ma w niej niczego absolutnego ani skończonego. Wiedza naukowa zaś jest pewną konwencją społeczną, która nie potrzebuje jakiegokol-

⁴ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976, s. 12.

⁵ B. Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science*, London 1977, s. 93.

⁶ D. Bloor, op. cit., s. 65.

⁷ B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974, s. 49.

wiek ostatecznego uzasadnienia, jakiegokolwiek absolutnie obiektywnego fundamentu. „Nie istnieje potrzeba niczego takiego, jak Prawda inna niż prawda hipotetyczna i relatywna, podobnie jak nie potrzebujemy bardziej absolutnych standardów moralnych, niż standardów lokalnie akceptowanych. Jeśli możemy żyć z relatywizmem moralnym, to możemy też żyć z relatywizmem poznawczym”⁸. Ten ostatni wynika z faktu, iż „systemy przekonań nie mogą być obiektywnie uporządkowane wedle ich zbieżności z rzeczywistością czy ich racjonalności”⁹. Nie istnieje wolne od kontekstu poznanie, tak jak nie istnieją ponadkulturowe normy racjonalności. W tym sensie również nauka nie reprezentuje czegoś wyjątkowego, co dawałoby jej wyróżnioną pozycję wobec innych systemów wiedzy. Wszelkie zinstytucjonalizowane przekonania funkcjonują w obrębie określonych kultur i spełniają właściwe im wymogi racjonalności. Nie istnieje jakaś zewnętrzna miara, która pozwoliłaby nam uszeregować owe przekonania jako mniej lub bardziej racjonalne. Nie może jej stanowić odniesienie do rzeczywistości, ta bowiem jawi się podmiotom zawsze przez pryzmat jakiejś kultury. Pozostają jedynie takie kryteria racjonalności jak użyteczność, spójność. Kryteria te jednak niewiele dają. O użyteczności przekonań przesądza sam fakt ich respektowania w danej kulturze; słowem – wszystkie przekonania są równie użyteczne. Spójność zaś jest zawsze osiągnięta *ad hoc* przez ciągłe ich reinterpretacje, eliminujące potencjalne dysonanse wynikające z nowych doświadczeń. W tym też sensie – powiada Barnes – „wszystkie zinstytucjonalizowane przekonania są możliwe do pogodzenia z rzeczywistością”¹⁰. W innym zaś miejscu czytamy: „Nie tylko [...] rzeczywistość nie jest w stanie zadać kłamu pojedynczej hipotezie, nie jest również w stanie wykazać istnienia słabości w całym zespole powiązanych ze sobą hipotez. Cała konceptualna sieć może zawsze być rozumiana tak, aby pozostać w doskonałej zgodności z doświadczeniem, jeśli uznanie tego przez wspólnotę jest jednoznaczne. [...] Gdy coś niedogodnego wynika z doświadczenia, zawsze

⁸ D. Bloor, op. cit., s. 143.

⁹ B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, s. 154.

¹⁰ Idem, *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977, s. 32.

może być wymyślony jakiś nowy rodzaj rzeczy lub zdarzenia i zasymlowany przez jakieś nowe pojęcie, pozostawiając istniejącą strukturę niezmienną”¹¹. Nie istnieje żaden „wspólny rdzeń przekonań”, podzielanych przez członków wszystkich kultur, żaden, postulowany przez niektórych antropologów, „racjonalny przyczółek”¹², który stanowiłby dogodny punkt wyjścia przekładu znaczeń jednej kultury na znaczenia drugiej. „[...] doskonały przekład jest niemożliwy – powiadają Bloor i Barnes. – Może istnieć jedynie przekład akceptowalny dla celów pragmatycznych, oceniany przez przypadkowe, lokalne standardy”¹³. Przy użyciu podobnych standardów decydują się sprawy prawdy i fałszu wszelkich twierdzeń, w tym twierdzeń naukowych¹⁴. Nie ma zatem sensu mówić, iż nauka zbliża się stopniowo do odkrycia jakiejś ostatecznej prawdy o świecie. Winno się ją traktować na wzór ewolucji darwinowskiej. Nie ma w niej żadnego wewnętrznego, zadanego z góry celu. Jest ona po prostu użytecznym narzędziem, za pomocą którego ludzie realizują pewne cele o charakterze pragmatycznym.

Analiz edynburszyków, podobnie jak i niektórych ich założeń filozoficznych, nie da się żadną miarą zaliczyć do refleksji o charakterze bezpośrednio postmodernistycznym; zbyt wiele w nich jeszcze przywiązania do klasycznych ideałów modernistycznych, takich jak nadzieja na oddzielenie wiedzy ideologicznej od wiedzy naukowej, dążenie do wyjaśniania, uzyskania spójności teoretycznej czy też przywiązanie do idei rzeczywistości pojmowanej na sposób metafizyczny¹⁵. Niemniej pojawiają się w nich przekonująco uzasadnione przesłanki zaistnienia takiego typu refleksji. Myślę tu w szczególności o relatywizmie, kulturalizmie i konwencjonalizmie społecznym, a także o antyprawdziwościowym i antyracjonalistycznym nastawieniu edynburszyków, owocującym pozbawieniem nauki jakiegoś su-

¹¹ Idem, *T. S. Kuhn and Social Science*, s. 75.

¹² D. Bloor, op. cit., s. 81.

¹³ B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, w: *Rationality and Relativism*, eds. M. Hollis, S. Lukes, Oxford 1982, s. 39.

¹⁴ B. Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science*, s. 30.

¹⁵ Zob. A. Szahaj, *O tzw. mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1/2.

perstatusu kulturowego. Również dostrzeganie przez nich znaczenia metafory oraz eksternalistycznych mechanizmów społecznych wpływających na naukę (autorytet, władza, technologiczna użyteczność), predysponuje ich poglądy do odgrywania roli protopostmodernistycznych.

Nauka jako forma zniewolenia: Paul Feyerabend

Również poglądy Paula Feyerabenda mogłyby zostać odczytane podobnie. Stanowią one dogodny punkt wyjścia dla kogoś, kto chciałby pożegnać pewną tradycyjną, ugruntowaną w Europie od czasów Bacona wizję społecznej i kulturowej roli nauki jako wzorca dla całej kultury, wehikułu i gwaranta postępu.

Stanowisko Paula Feyerabenda w odniesieniu do kwestii będących przedmiotem zainteresowania filozofii nauki jest powszechnie znane¹⁶, stąd też przywołam je tylko marginesowo, koncentrując się raczej na tych jego poglądach, które wykraczają poza ścisłe ramy tej dyscypliny i zwracają się ku szerszej problematyce filozofii kultury. Chodzi bowiem o to, aby ukazać, iż Feyerabend doszedł w swej refleksji do poglądów, które dałoby się również określić mianem protopostmodernistycznych.

Głównym osiągnięciem Feyerabenda w filozofii nauki było ukazanie, iż konsekwencją rewolucji naukowej jest każdorazowe zerwanie obserwacyjnych i teoretycznych więzów ze starym korpusem wiedzy, przejście do nowego „świata” poznania, gdzie zdania obserwacyjne i terminy teoretyczne uzyskują zupełnie nowe, nieporównywalne (niewspółmierne) ze starymi znaczenia, określone w pełni przez kontekst nowej teorii. Anarchizm metodologiczny Feyerabenda, zamykający się w słynnej formule *anything goes* (wszystko wolno)¹⁷ był wyrazem jego głębokiego przekonania, że nie istnieje żadna zewnętrzna wobec teorii instancja, która mogła-

¹⁶ Zob. np. K. Jodkowski, *Teza o niewspółmierności w ujęciu Kuhna i Feyerabenda*, Lublin 1984.

¹⁷ P. Feyerabend, *Against Method*, New York 1975, s. 296.

by rozstrzygnąć o ich słuszności, wyższości poznawczej lub większej zawartości prawdziwościowej. W tej sytuacji trzeba porzucić nadzieje na odkrycie jakiejś wewnętrznej, racjonalnej zasady rządzącej rozwojem poznania. Przyczyn zmienności teorii należy zatem szukać gdzie indziej. Feyerabend uważa mianowicie, iż przemiany teorii naukowych są ściśle uzależnione od przemian w filozofii, religii i kosmologii¹⁸. Nie to jest jednak dla nas najważniejsze. Istotną konsekwencją takiego spojrzenia na naukę stał się antyścycjentyzm autora *Against Method*. Doszedłszy bowiem do przekonania, że nauka uzurpuje sobie wartości, których wcale nie realizuje (racjonalność, wierność metodzie, zbliżanie się do prawdy, kontakt z rzeczywistością), Feyerabend uznał, że zarówno jej autoobraz, jak i wizerunek, jaki kreuje dla celów społecznych, są z gruntu fałszywe. Jego starania idą więc w kierunku ukazania, że nauka stanowi zaledwie jedną z wielu tradycji kulturowych i jej dążenie do ustanowienia władzy nad innymi tradycjami, a nawet całymi kulturami, które bądź jej nie znają, bądź nie chcą jej oddawać boskiej czci, jest przejawem jej imperializmu¹⁹: „[...] apostołowie nauki [...] materialnie stłumili nosicieli innych kultur. Nie było żadnego badania. Nie było żadnego »obiektywnego« porównywania metod i osiągnięć. Była kolonizacja i stłumienie przekonanych plemion i narodów skolonizowanych. Ich poglądy najpierw zostały zastąpione religią braterskiej miłości, a następnie religią nauki»²⁰.

Tak jak horyzontalne – by tak rzec – rozprzestrzenianie się nauki było etycznie podejrzane, tak też jej historyczne wyłonienie się nie może być oceniane jednoznacznie pozytywnie. Feyerabend pisze: „[...] przejście od nie-nauki do nauki [...] jest postępowe tylko wtedy, gdy ocenia się je z wnętrza partykularnej formy życia»²¹. Opowiedzenie się za tradycją nauki nie jest czymś samooczywistym, a już z pewnością nie jest wyborem naukowym²². Również legitymizacja nauki przez wytwory i udogodnienia, jakich dostarcza,

¹⁸ Idem, *Science in a Free Society*, London 1987, s. 291.

¹⁹ Ibidem, s. 75.

²⁰ Ibidem, s. 102.

²¹ P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, London 1987, s. 155.

²² Ibidem, s. 31.

nie jest wcale oczywista. Wytwory owe są „[...] dobre lub złe, pomocne lub destrukcyjne w zależności od tego, jakim rodzajem życia chce się żyć”²³. Słowem – decyzja, jak ustosunkować się do nauki, ma charakter wyboru światopoglądowego, który sam nie da się naukowo uzasadnić, jeśli przez „naukowe” będziemy rozumieć – pozbawione wartościowań opartych na wyborach aksjologicznych. Feyerabend stara się wykazać, iż nauka wyłoniła się i utwierdziła swą pozycję pod szczytnymi ideałami walki z przesądami, lecz rychno stała się ich największym siedliskiem. Co gorsza, stłumiwszy inne tradycje, zagwarantowała sobie decydujący wpływ na losy społeczeństwa. Doszło do fuzji państwa i systemu nauki²⁴. Sytuacja ta powinna ulec zmianie. Prawdziwie wolne społeczeństwo musi dopuścić do głosu inne, stłumione tradycje. Nauka „[...] powinna być traktowana jako jedna z tradycji między wieloma tradycjami, a nie jako standard oceny, co jest, a co nie jest, co może, a co nie może być akceptowane”²⁵. Należy przestać ją traktować jako ostatecznego arbitra w sporach społecznych. Jej dominacja winna być przerwana przez swobodną i wolną dyskusję, w której obywatele, wyrwani spod terroru intelektualistów, mogliby ustalać rzeczywiście preferowane przez nich cele i wartości życia społecznego. „Musimy uprzytomnić sobie – pisze Feyerabend – że istnieją ważniejsze rzeczy na świecie niż wygrywanie wojen, rozwijanie nauki, znajdowanie prawdy”²⁶. Trzeba dopuścić laików do wszystkich decyzji „[...] nawet jeśli miałyby to obniżyć liczbę trafnych decyzji”²⁷. Nie jest wcale wykluczone, że pozwalając na dominację nauki, społeczeństwa dopuściły równocześnie do tego, że inne kulturowe ścieżki rozwoju zostały zbyt pochopnie zamknięte. Wolne społeczeństwo powinno pozwolić, aby hipoteza ta została sprawdzona. Musi ono zapewnić możliwość swobodnego rozwoju różnych tradycji, które winny wchodzić ze sobą w różnorodne kontakty, ucząc się od siebie nawzajem i poszerzając swe sposoby postrzegania świata.

²³ Ibidem, s. 30.

²⁴ P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, s. 74.

²⁵ Idem, *Farewell to Reason*, s. 39.

²⁶ Idem, *Science in a Free Society*, s. 87.

²⁷ Ibidem, s. 87.

Przyjęty przez Feyerabenda punkt widzenia implikuje uznanie relatywizmu za cenne stanowisko. I rzeczywiście, odnajdziemy w jego ostatnich pracach pochwałę relatywizmu, a przynajmniej tego jego typu, który śladem Protagorasa jest „rozsądny”, bo zwraca uwagę na pluralizm tradycji i wartości, oraz „cywilizowany”, jako że „nie przyjmuje, że czyjaś własna wioska i dziwne jej obyczaje stanowią pępek świata”²⁸.

W tym miejscu musimy odwołać się do poglądów Feyerabenda *sensu stricto* epistemologicznych. Chodzi mianowicie o to, że postulowany przezeń relatywizm wiąże się ściśle z silnym nastawieniem antyrealistycznym. Feyerabend nie ma wątpliwości, że „rzeczywistość” jest konstytuowana w obrębie danej tradycji kulturowej. Tak postępuje się też w nauce. „[...] zdarzenie jest strukturyzowane i organizowane w specjalny sposób. Struktury i uporządkowania zyskują na popularności, stają się rutyną. Intelktualiści, zainteresowani w uwiecznieniu tej rutyny, dostarczają jej »podstawy«, pokazując, że i jak prowadzą one do ważnych wyników [...]. Rozległe praktyki i przekonania popiera się za pomocą »rzeczywistości«, która najpierw została przez nie ukształtowana”²⁹. Pomysł, aby dokonać podziąka na „surową, sprawiedliwą i niedostępną” przyrodę oraz na „samowolną, zmienną i wrażliwą na najdrobniejsze zakłócenia” sferę tego, co ludzkie, to – zdaniem autora *Against Method* – rezultat pewnej dawno przebrzmiałej metafizyki, która jednak wciąż kładzie się długim cieniem na epistemologii, dając asumpt do utrzymywania się licznych wersji naukowego realizmu³⁰. Przywoływany jako argument na korzyść tego ostatniego domniemany fakt stosowania się praw nauki do świata nie jest dla Feyerabenda przekonujący. W *Farewell to Reason* czytamy: „Potrzebna była bardzo specjalna postawa umysłu, umieszczona w bardzo specjalnej strukturze społecznej, połączona z czasem całkowicie idiosynkratycznymi ciągami [zdarzeń] historycznych, aby odgadnąć, sformułować, sprawdzić i ustanowić prawa, których naukowcy używają dzisiaj. [...] właściwie gdzie jest

²⁸ Ibidem, s. 28.

²⁹ P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, s. 107; zob. też: idem, *Against Method*, s. 72.

³⁰ Idem, *Farewell to Reason*, s. 124.

argument na to, aby przekonać nas, że to, co powstało w ten wysocy idiosynkratyczny i kulturowo zależny sposób, istnieje i jest ważne niezależnie od niego?”³¹. W gruncie rzeczy najlepiej byłoby, sugeruje autor *Against Method*, gdybyśmy w ogóle przestali troszczyć się o problemy związane z „rzeczywistością” albo przynajmniej relatywizowali ją zawsze do danego typu kultury³²: „[...] wielkie podziały, takie jak podział na rzeczywiste i nierzeczywiste, są o wiele za proste, by uchwycić złożoność naszego świata. Istnieje wiele różnych typów bytów, a »rzeczywistość« najlepiej przypisuje się jakiemuś bytowi razem z jakimś typem, a nie w sposób absolutny. Lecz oznacza to, że potrzebujemy jedynie typów i ich stosunków i że możemy obejść się całkowicie bez »rzeczywistości«”³³.

Z metafizyką realizmu ściśle wiąże się idea istnienia obiektywnej prawdy. Wraz ze zmierzchem tej pierwszej także ta idea winna zostać zweryfikowana. I choć Feyerabend nie dopowiada tej sprawy do końca, można się domyślić, iż optowałby za wielością prawd zrelatywizowanych do poszczególnych kultur czy tradycji. Jedno jest pewne, nie chce on, aby kwestia „poszukiwania prawdy” czy jakakolwiek inna „poważna” kwestia filozoficzna zdominowała nasze myślenie. Określając swe podejście mianem dadaistycznego, pisze: „Dadaista jest przekonany, że życie stanie się warte zachodu tylko wtedy, kiedy zaczniemy brać rzeczy lekko i kiedy usuniemy z naszej mowy głębokie, lecz już przegniłe znaczenia, które skumulowały się przez wieki (»poszukiwanie prawdy«, »obrona sprawiedliwości«, »pełne pasji zainteresowanie«)”³⁴. „Jego [dadaisty] cele pozostają stabilne lub też zmieniają się w wyniku oddziaływania argumentu, w rezultacie nudy, doświadczenia konwersji czy też chęci zrobienia wrażenia na dziewczynie itd. Przyjąwszy jakiś cel, może on próbować podejść do niego z pomocą zorganizowanych grup lub też sam, może używać rozumu, emocji, śmiechu, »nastawienia poważnego zainteresowania« i jakichkolwiek innych środków, które zostały wynalezione przez istoty ludzkie, aby zdobyć przewagę nad swymi bliźnimi.

³¹ Ibidem, s. 125.

³² P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, s. 70.

³³ Idem, *Farewell to Reason*, s. 64.

³⁴ Idem, *Against Method*, s. 21.

Jego ulubionym zajęciem w wolnych chwilach jest wprawianie w zakłopotanie racjonalistów przez wynajdywanie zniewalających racji dla nierozsądnych doktryn. Nie istnieje żaden pogląd bez względu na to, jak byłby »absurdalny« czy »niemoralny«, któremu odmówiłby on rozważenia czy też nie zechciał [z góry] wedle niego działać, żadnej metody nie uważa on za niezastąpioną. Jedyna rzecz, której przeciwstawia się pozytywnie i absolutnie, to uniwersalne standardy, powszechne prawa, uniwersalne idee, takie jak »prawda«, »rozum«, »sprawiedliwość«, »miłość«, i zachowania, które one wywołują, aczkolwiek nie zaprzecza on, że jest czasami czymś dobrym, aby działać, jak gdyby takie prawa (takie standardy, takie idee) istniały i jak gdyby w nie wierzył³⁵. Poznania nie należy traktować, wedle Feyerabenda, jako złożonego z serii spójnych teorii, które coraz bardziej zbliżałyby nas do odkrycia prawdy. Jest ono bowiem „[...] ciągle powiększającym się oceanem wzajem nieporównywalnych (a być może nawet niewspółmiernych) alternatyw [...]”³⁶. Wśród tych ostatnich nie powinno zabraknąć mitów, bajek, narracji literackich, które wraz z teoriami naukowymi mają służyć „rozwojowi naszej świadomości”. Rozwój ten stanowi alternatywny ideał wobec tradycyjnych wartości regulujących praktykę naukową: poszukiwania prawdy, korespondencji z rzeczywistością i opanowywania przyrody.

Ponownie łatwo zauważyć, jak wiele antymodernistycznych zachęt i podnieć otrzymujemy w wyniku lektury Feyerabenda. Cały zestaw typowo modernistycznych ideałów poznawczych i wizji posłannictwa nauki został w jego pracach poddany gruntownej krytyce. Co więcej, jego „dadaistyczna” koncepcja traktowania poznania wręcz podsuwa nam gotową receptę na postmodernistyczny model odnoszenia się do kwestii poznawczych, a także do praktyki naukowej. Nie ulega także wątpliwości, iż w Feyerabendowskiej koncepcji kryją się zasadnicze trudności i niespójności. Co innego wydaje się jednak ważniejsze. Chodzi o to, iż poglądy autora *Against Method* mogą stanowić znakomity punkt wyjścia do zrozumienia procesów

³⁵ Ibidem, s. 189.

³⁶ Ibidem, s. 30.

stopniowej erozji kulturowego wizerunku poznania i nauki, które wydają mi się typowe dla postmodernistycznej aury kulturowej.

Wiedza jako forma władzy: Michel Foucault

Pora teraz na krótkie przypomnienie filozofii Michela Foucaulta, myśliciela, który dopełniając swą twórczością frankofońską linię analizy mechanizmów wiedzy, w sposób szczególnie wyraźny przyczynił się do podania w wątpliwość kanonów modernistycznego myślenia. Przypomnijmy, iż dokonał tego, przede wszystkim śledząc sposoby, za pomocą których stosunki panowania i dominacji, pod płaszczykiem humanistycznej ideologii oświeceniowej, przeniknęły do wszystkich dziedzin życia ludzkiego. Jak naczynia włoskowane niewidoczne dla oka przenikają cały ludzki organizm, pozwalając mu żyć, tak władza, niewidoczna na pierwszy rzut oka, przenika cały organizm społeczny, tworząc krwiobieg dominacji i panowania. „Władza musi być analizowana jako coś, co krąży, albo raczej jako coś, co funkcjonuje tylko w formie łańcucha. Nigdy nie jest ona umiejscowiona tu czy tam, nigdy nie jest w czyichś rękach, nigdy nie jest przyswajana jako towar czy część bogactwa. Władza jest wykorzystywana i sprawowana przez organizację podobną do sieci. I nie tylko jednostki cyrkulują między jej nićmi, są one zawsze w stanie zarówno poddawać się jej, jak i ją sprawować. Są nie tylko jej bezwonnym czy przyzwalającym przedmiotem, są zawsze także elementem jej artykulacji. Innymi słowy, jednostki są wehikułami władzy, a nie tylko miejscem jej sprawowania”³⁷.

Foucault sugeruje – jak wiadomo – iż w owym procesie uniwersalizacji władzy i panowania główną rolę odegrały nauki społeczne i humanistyczne. Bez wdawania się w zbędne szczegóły przypomnijmy tylko, iż wedle autora *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* „[...] stosunki władzy stwarzają miejsce dla możliwej wiedzy, a wiedza gromadzi i wzmacnia efekty władzy”³⁸. „Ani władza nie może

³⁷ M. Foucault, *Powers/Knowledge (interviews)*, ed. C. Gordon, Brighton 1986, s. 98.

³⁸ Idem, *Nadzór i kara*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 273.

być praktykowana bez wiedzy, ani wiedza nie może nie płodzić władzy³⁹. Podobnie przedstawia się sprawa prawdy. „Jesteśmy poddani produkcji prawdy przez władzę – pisze Foucault – i nie możemy sprawować władzy inaczej jak tylko przez produkcję prawdy [...]. Władza nigdy nie zaprzestaje swej ingerencji, swej inkwizycji, swej rejestracji prawdy. Ona instytucjonalizuje, profesjonalizuje i nagradza jej poszukiwanie”⁴⁰. W innym miejscu czytamy: „[...] prawda nie jest czymś poza władzą [...] wbrew temu, co utrzymuje mit, którego historia i funkcje zasługują na dalsze studia. Prawda nie jest nagrodą dla wolnych duchów, dzieckiem długiej samotności ani przywilejem tych, którzy zdołali się wyemancypować. Prawda jest rzeczą z tego świata. Wytwarza się ją tylko na mocy wielorakich form ograniczenia; pobudza ona zwykle efekty władzy. Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swą »generalną politykę« prawdy, tzn. typy dyskursu, które akceptuje i powoduje, że funkcjonują one jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które umożliwiają komuś odróżnienie twierdzeń prawdziwych od fałszywych, środki, przez które te pierwsze są sankcjonowane, techniki i procedury nadawania wartości zdobywaniu prawdy, status tych, którzy są odpowiedzialni za to, co liczy się jako prawdziwe”⁴¹.

W swych analizach historycznych Foucault prześledził procesy powstawania kolejnych dyskursów naukowych, kolejnych „reżimów prawdy”, które, jego zdaniem, przyczyniły się do powstania nowych, subtelniejszych mechanizmów panowania, umożliwiając przejście od brutalnej, wywieranej z zewnątrz presji fizycznej do uwewnętrznionej dyscypliny. Dominacja staje się w ten sposób niedostrzegalna, system zaś uzyskuje niezawodny sposób reprodukcji użytecznych dla siebie jednostek. Te ostatnie, pochwycone w sieć oddziaływania wiedzy-władzy, zostają ujarzmione, stając się jedynie elementami w nakładających się na siebie warstwach i krzyżujących się dyskursach (praktykach dyskursywnych). Jak powiada Foucault:

³⁹ Idem, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 319.

⁴⁰ Idem, *Powers/Knowledge (interviews)*, s. 93.

⁴¹ Ibidem, s. 131; zob. też: M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture (interviews)*, ed. L. D. Kritzman, London 1988, s. 107.

„Musimy obejść się bez podmiotu, pozbyć się podmiotu samego, to znaczy osiągnąć poziom analizy, która jest w stanie wyjaśnić konstytucję podmiotu w historycznej ramie odniesienia. I to jest to, co nazywałbym genealogią, to jest tą formą historii, która może wyjaśnić konstytuowanie się różnych rodzajów wiedzy, dyskursów, dziedzin przedmiotowych itd. bez dokonywania odniesienia do podmiotu, który jest albo transcendentalny w stosunku do pola zdarzeń, albo popada w jego pustą tożsamość przez cały bieg historii”⁴².

Z perspektywy autora *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* idea postępu staje się wyraźnie podejrzana. Nie sposób bowiem uznać, że w dziejach mamy do czynienia z jakimś globalnym przyrostem dobra, co najwyżej jeden typ zła jest zastępowany innym, na przykład otwarta przemoc – ukrytą manipulacją. Foucault mówi wprawdzie: „Wcale nie twierdzę, że postępu ludzkości nie ma”, ale zaraz dodaje: „Twierdzę, że złą metodą jest pytanie: co sprawiło, że nastąpił postęp? Właściwe pytanie brzmi: jak to się dzieje? A to, co się dzieje dziś, wcale nie musi być ani lepsze, ani mądrzejsze, ani jaśniejsze od tego, co działo się kiedyś”⁴³. Ten pesymizm historiozoficzny Foucaulta wynika z przekonania, że „Władza jest wszędzie nie dlatego, że obejmuje ona wszystko, lecz dlatego, że pochodzi ze wsząd”⁴⁴. Zmieniają się jedynie formy władzy, lecz ona sama trwa nieprzerwanie.

Zapytajmy teraz, dlaczego myśl Foucaulta może stanowić (i faktycznie stanowi) tak istotne źródło postmodernistycznych domniezań; co predestynuje ją do odgrywania roli ich filozoficznego zaplecza? Sądzę, iż idzie głównie o trzy sprawy: demitologizację wiedzy i prawdy w duchu Nietzschego, pozbawienie podmiotu statusu autonomii oraz wykreowanie wizerunku człowieka jako istoty nabywającej właściwości mocą oddziałujących na nią praktyk dyskursywnych. Filozoficzne rezultaty historycznych dociekań Foucaulta zadały potężny cios oświeceniowo-modernistycznej wizji człowieka – jako autonomicznej osoby, wizji dziejów – jako zmierzających do więk-

⁴² M. Foucault, *Powers/Knowledge (interviews)*, s. 117.

⁴³ Idem, *Gry władzy*, s. 317.

⁴⁴ Idem, *The History of Sexuality*, London 1981, t. 1, s. 93.

szej rozumności i mniejszej społecznej represywności oraz wizji nauki – jako owej rozumności gwaranta. Dla wielu, dzięki Foucaultowi, straciło sens pojęcie ideologii jako czegoś, co można przeciwstawić prawdzie⁴⁵, celu dziejów jako czegoś immanentnie w nich tkwiącego, a wreszcie i samej prawdy jako czegoś zrodzonego z bezinteresownego badania.

Postmodernizm: czym hipotetycznie mógłby być

Spróbujmy teraz dokonać wstępnej charakterystyki tego, co mogłoby ewentualnie uchodzić za zbiór przekonań określanych łącznie mianem „postmodernizm”. Zacznijmy od stwierdzenia, że w perspektywie postmodernistycznej nauka traci swą wyróżnioną pozycję. Proponuje się teraz, aby traktować ją jako jedną z równorzędnych gier językowych wśród innych gier. Odmawia się przypisywania jej jakiegś wzorcowej racjonalności, wynikającej z przyjmowanej przez nią metody. Twierdzi się, że racjonalność owa jest mitem narzucanym publiczności w imię imperialnych zakusów nauki. Podobnie jest z samymi naukowcami; nie są oni żadnymi kapłanami, mającymi uprzywilejowany dostęp do rzeczywistości i zagwarantowane prawo do głoszenia prawdy. Z punktu widzenia postmodernistycznej formacji filozoficznej, takie prawo nie przysługuje nikomu. Naukowcy nie są też wcale racjonalni w swym postępowaniu, o czym łatwo się przekonać, studiując ich rzeczywiste zachowania. Prawda pojmowana klasycznie jako zgodność sądu z rzeczywistością jest fikcją, tak jak fikcją jest idea jednej rzeczywistości, której esencjalne cechy czekają tylko na odkrycie. Wielości kulturowo kreowanych rzeczywistości będących przedmiotem poznania towarzyszy wielość prawd, stąd też klasyczne rozróżnienie między *doxa* a *episteme* nie ma sensu. Nie wiadomo mianowicie, jak różnicę tę dałoby się uchwycić. W pewnym sensie każde poznanie jest mniemaniem, nie sposób bowiem wyrwać się z objęć kultury i języka, aby uchwycić prawdę o rzeczywistości. Dlatego też nie istnieje poznanie bezzałożeniowe.

⁴⁵ Na temat ideologii zob. idem, *Powers/Knowledge (interviews)*, s. 118.

Wychodzimy zawsze od pewnych przesądzeń co do świata, które z kolei determinują nasz sposób jego widzenia i poznawania. Jak pisze Stephen Toulmin: „W mechanice kwantowej, tak jak w psychiatrii, w ekologii, tak jak w antropologii, naukowy obserwator jest teraz, chcąc nie chcąc, także uczestnikiem. Naukowcy połowy XX wieku wkroczyli zatem w okres nauki postmodernistycznej. Dziś dla badaczy w naukach przyrodniczych klasyczna postawa czystego obserwatora nie jest już możliwa nawet na poziomie czystej teorii, a obiektywność poznania naukowego nie może już dłużej opierać się jedynie na pasywności przedmiotów poznania naukowców. W naukach fizycznych obiektywność może być teraz osiągnięta tylko na sposób nauk humanistycznych: naukowiec musi uznać i zdyskontować swe własne reakcje i wpływ na to, co usiłuje zrozumieć”⁴⁶.

Twierdzenie, że nauka jest formą aktywności poznawczej autonomiczną względem innych dziedzin życia, jest z postmodernistycznego punktu widzenia czystym urojeniem. Z kolei fakt, że dostarcza ona sądów efektywnych praktycznie, nie może być absolutyzowany, nie jest bowiem wcale pewne, czy efektywność ta przyczynia się do rzeczywistej zmiany na lepsze globalnej sytuacji człowieka w świecie. Dlatego też łączenie rozwoju nauki z postępem ludzkości jest światopoglądowym nadużyciem, tym bardziej że sama kategoria postępu jest bardzo podejrzana⁴⁷. Z pewnością zaś nie można łączyć faktu zmienności teorii naukowych z jakimś procesem „zbliżania się do prawdy”, zupełnie bowiem nie wiadomo, czym takowa prawda miałaby być, a więc i na czym ów proces miałby polegać. Teorie naukowe są pewnymi konwencjami (grami językowymi), które ulegają przemianom pod wpływem czynników wewnętrznych i zewnętrznych, przy czym mechanizmy tych przemian są wspólne różnym dziedzinom kultury (metaforyczna redeskrpcja świata, twórczość i wyobrażenia, walka o władzę, konkurencja i autorytet), a zatem i pod tym względem nauka nie stanowi niczego wyjątkowego. Produkuje ona pewne teksty kulturowe, które – jak wszyszt-

⁴⁶ S. Toulmin, *The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science*, „Critical Inquiry” 1982, nr 9, s. 97.

⁴⁷ Zob.: Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991; G. Vattimo, *The End of Modernity*, Cambridge 1988, s. 4–10.

kie teksty tego typu – odsyłają wzajem do siebie, a nie do czegoś leżącego poza nimi. Teksty te niczego zatem nie odsłaniają, nie uwiadcniają. Znaczenia w nich zawarte są konwencjonalne i zależne od kontekstu.

Sadzę, że metaforami najlepiej wyrażającymi postmodernistyczne nastawienie są: A. Metafora „gabinetu luster” – jak w zwierciadłach ustawionych naprzeciw siebie odbicia wzajem odsyłają do siebie, tak że ich przedmiot gdzieś po drodze się gubi, podobnie teksty „spoglądają na siebie” i do siebie apelują, a to, o czym mówią, nie jest bardziej spoza języka i kultury niż one same⁴⁸; stan ten oddaje też pojęcie *simulacrum*: „kopii, dla której nie istniał nigdy żaden oryginał”⁴⁹; B. Metafora „rafy koralowej” – tak jak na rafie koralowej osadzają się osady wapienne, aż wreszcie gubi się jej niewapienne podłoże i rafa staje się jedyną rzeczywistością, z jaką mamy do czynienia, tak teksty i znaczenia, metafory i teorie osadzają się jedne na drugich, stając się dla siebie jedyną rzeczą, do której można odesłać, aby je zrozumieć; to coś, o czym chcielibyśmy sądzić, że stanowiło ich zewnętrzny przedmiot, na zawsze zniknęło z naszego pola widzenia, a nawet więcej – trudno przypuszczać, że kiedyś, na jakimś mitycznym początku, w ogóle było⁵⁰; C. Metafora „kłącza” – tak jak w kłączu nie można wyróżnić korzenia (podstawy), gdyż od początku mamy do czynienia z amorficznym tworem, tak nasze teorie i przekonania, sądy i narracje nie mają żadnej trwałej podstawy, żadnego twardego rdzenia, żadnego określającego całą resztę centrum, żad-

⁴⁸ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge 1991, s. 105.

⁴⁹ F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, tłum. K. Malita, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 74. G. Deleuze pisze: „Nowoczesny świat jest światem pozorów (*simulacres*). Człowiek nie zawdzięcza w nim swego istnienia Bogu, tożsamość podmiotu nie zależy od tożsamości substancji. Wszystkie tożsamości są tylko udawane, wytwarzane jako optyczny »efekt« w toku głębszej gry różnicy i powtórzenia” (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 191). „Wszystko stało się pozorem. Przez pozór bowiem nie powinniśmy rozumieć zwykłego naśladownictwa, ale raczej akt, wskutek którego sama idea modelu czy uprzywilejowanej pozycji zostaje zanegowana” (ibidem, s. 208).

⁵⁰ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 16.

nej porządkującej struktury⁵¹. „W kłęczu – piszą twórcy tej metafory: Deleuze i Guattari – nie ma punktów czy opozycji, jakie znaleźć można w strukturze, drzewie czy korzeniu. Są tylko linie [...]. Kłęcz nie podlega żadnemu modelowi strukturalnemu czy generatywnemu. Obca jest mu wszelka idea osi genetycznej, jak i struktury głębokiej”⁵²; D. Metafora „rozpleniania się” – tak jak coś w sposób niezależny od nas, a często i niechciany, samo się pleni, tak i znaczenia, miast być kreowane mocą czyjś świadomego gestu, mnożą się raczej dowolnie między i na marginesach tego, co pisane⁵³; nie odzwierciedlając w sobie żadnej obecności tego, co inne niż znaczenie, jakiegoś niezależnego „znaczonego”, wpisują się one w nieskończony i nieograniczony ciąg znaczeń, bo – jak powiada Derrida – „znaczone jest źródłowo i esencjalnie (a nie tylko dla jakiegoś skończonego i stworzonego ducha) śladem [...], jest ono zawsze już w pozycji tego, co znaczące”⁵⁴.

To właśnie pod wpływem Derridy w dzisiejszym dyskursie interpretacyjnym w miejsce typowego jeszcze na przykład dla hermeneutyki poszukiwania prawdy, powstającej na styku autonomicznego znaczenia tekstu i znaczenia wnoszonego doń przez interpretatora, pojawia się zabieg dekonstrukcji, który ma pokazać raczej niemożność zaistnienia takiej prawdy (takiego znaczenia) przez kompromitację wszelkich ustalonych z góry tradycyjnych możliwości uchwytywania metafizycznego porządku świata i języka. Porządku korzystającego z takich opozycji, jak literalne–metaforyczne, centralne–marginesowe, istotowo obecne–przygodne, pochodzące z natury–pochodzące z kultury. Negując esencjalistyczne postrzeganie tekstu, dekonstrukcjonści podkreślają, że „dyskurs, znaczenie i czytanie są od początku do końca historyczne, wytwarzane w procesach kontekstualizacji, dekontekstualizacji i rekontekstualizacji”⁵⁵.

⁵¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłęcz*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.

⁵² Ibidem, s. 224 i 227.

⁵³ J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 301.

⁵⁴ Idem, *A Derrida Reader*, ed. P. Kamuf, New York 1991, s. 46.

⁵⁵ J. Culler, *On Deconstruction*, Ithaca 1982, s. 128.

Dekonstrukcja, inaczej niż krytyka, nie chce „przewycięzać” ani „znosić” tego, co błędne lub nieprawdziwe. Inaczej bowiem niż krytyka „dekonstrukcja nie może powoływać się na jakąś wyższą jakoby formę prawdy, która mogłaby zająć miejsce tego, co zostało uchylone, ponieważ równałoby się to pozostawianiu pod urokiem krytycznego przewycięzania, a więc i samej nowoczesności”⁵⁶.

Kultura postmodernistyczna między ekstazą a pustką. Opowieść Jeana Baudrillarda

Socjologiem czy też filozofem kultury, który uczynił najwięcej dla zidentyfikowania albo raczej – zaprojektowania („Moje książki są scenariuszami”⁵⁷) cech kultury postmodernistycznej jest Jean Baudrillard. Ze szczególnym oddźwiękiem spotkała się jego koncepcja *simulacrum* jako kopii bez oryginału, znaku bez odniesienia, mapy bez terytorium. „To zasada symulacji, a nie zasada rzeczywistości reguluje teraz życie społeczne. Sprawy ostateczne zniknęły i kierują nami teraz modele. Nie ma już takiej rzeczy jak ideologia, są tylko *simulacry*”⁵⁸. Kultura współczesna jest dla Baudrillarda „paradą oszustów” – by tak rzec – pojęć, obrazów i symboli, które udają, że znaczą, które symulują znaczenie. Do jej zaistnienia przyczynił się system niepohamowanej, „obscenicznej” i „ekstatycznej”, inflacyjnej produkcji obrazów i informacji, związany z logiką funkcjonowania mediów w królestwie nieograniczonej konsumpcji. W rezultacie powstała „rzeczywistość hiperrealna”. „Sekret surrealizmu tkwił w tym, że najbardziej banalna rzeczywistość mogła stać się surrealna, lecz tylko w przywilejowanym momencie, który wyprowadza-

⁵⁶ J. N. Snyder, *Translator's Introduction*, w: G. Vattimo, *The End of Modernity*, s. XLIX; zob. też: J. Derrida, *Sending: On Representation*, „Social Research” 1982, t. 49, nr 2, s. 31; R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993.

⁵⁷ J. Baudrillard, *America as Fiction. Interview with J. Henric, G. Scarpetta*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, ed. M. Gane, London 1993, s. 132.

⁵⁸ Idem, *Symbolic Exchange and Death*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge 1988, s. 120.

no jeszcze ze sztuki i wyobraźni. Teraz cała codzienna rzeczywistość: polityczna, społeczna, historyczna, ekonomiczna, jest inkorporowana w symulacyjny model hiperrealizmu. Przeżywamy już »estetyczną« halucynację rzeczywistości. Stare powiedzenie »rzeczywistość jest dziwniejsza niż fikcja«, które należało do surrealistycznej fazy estetyzacji życia, stało się nieaktualne. Nie ma już fikcji, z którą można by konfrontować życie, nawet tylko po to, aby ją stłumić. Rzeczywistość przekształciła się w grę rzeczywistości, radykalnie odczarowaną, »zimną«, cybernetyczną fazę regulującą fazę »gorącą« i fantazmatyczną [...]. Dziś to, co rzeczywiste, i to, co wyobrażone, mieszają się w tę samą operacyjną całość, a estetyczna fascynacja jest po prostu wszędzie»⁵⁹. Modernistyczną zasadę organizacji społeczeństwa przez system produkcji zastępuje teraz zasada konsumpcji – nie tyle nawet rzeczy, ile raczej znaków i informacji. Nowy porządek społeczny opiera się na modelach, kodach i znakach, produkowanych w nadmiarze i cyrkulujących z ogromną prędkością. W tym ekstremalnym, „obscenicznym” – jak powiada Baudrillard – mnożeniu przekazów znika znaczenie, które zapada się w „czarną dziurę” systemu mediów. Towarzyszy temu zamiana społeczeństwa w masę, bierne i nieme, odmawiające jakiegokolwiek reakcji na fale informacji, które je zalewają. Informacje te, pozbawione głębi znaczenia, spłaszczony do kształtu obrazu telewizyjnego, wpadają z kolei w „czarną dziurę” masy, nie wywołując już żadnej reakcji. Tę odmowę reakcji, totalną inercję i obojętność Baudrillard interpretuje jako nową formę oporu wobec „systemu”⁶⁰.

Rezultatem „śmierci odniesienia” i zastąpienia rzeczywistości (znaczenia) symulacją rzeczywistości jest niemożność dalszego posługiwania się takimi pojęciami jak „prawda” czy „ideologia” – twierdzi Baudrillard. Zarówno jedno pojęcie, jak i drugie zakłada bowiem istnienie iluzji czy pozoru. Tymczasem: „Iluzja nie jest już możliwa, ponieważ to, co rzeczywiste, nie jest już możliwe”⁶¹. Skoro jedyną rzeczywistością wchodzącą w grę w procesie poznania jest

⁵⁹ Ibidem, s. 146.

⁶⁰ J. Baudrillard, *The Systems of Objects*, w: idem, *Selected Writings*, s. 22.

⁶¹ Idem, *Simulacra and Simulations*, w: idem, *Selected Writings*, s. 177.

rzeczywistość hiperrealna, to nie ma sensu odwoływanie się do „rzeczywistej rzeczywistości”. Ta druga może być co najwyżej przedmiotem nostalgii, lecz nie przedmiotem poznania.

Niewiele zostało do zrobienia w kulturze. Wszystko, co miało zostać zrobione, zostało zrobione, co miało zostać powiedziane – zostało powiedziane. Historia dobiegła swego kresu, a przynajmniej modernistyczne nadzieje z nią związane (zmiana, innowacja, rozwój, postęp, emancypacja). Postmodernizm jest epoką powtórzeń, przypomnień, inercji i entropii. Oto co na ten temat mówi Baudrillard w jednym z wywiadów: „W sztuce współczesnej [...] nie ma już niebezpieczeństwa, żadnego dramatycznego niebezpieczeństwa; nie istnieje żadna negatywna dramaturgia sztuki. Nie ma już nic do zniszczenia. [...] Przez ostatnie dwadzieścia lat wszystko zostało radośnie zniszczone, wszystko zostało zakwestionowane: gospodarka, człowiek, humanizm, władza. Wszystko zostało zanalizowane. Przeprowadzono radykalną krytykę wszystkiego. I szło to bardzo dobrze, ponieważ przed tymi, którzy to robili, stał system. Teraz nie ma już więcej wrogów, pod których adresem można kierować krytykę. [...] Negatywność nie jest dłużej możliwa właśnie dlatego, że nie ma już żadnej pozytywności”⁶². I dodaje: „Nie jesteśmy już dłużej w historii sztuki czy też w historii form. Zostały one zdekonstruowane, zniszczone. W rzeczywistości nie ma już odniesienia do form. Wszystko zostało zrobione. Ostateczna granica możliwości została osiągnięta. To zniszczyło ją samą. Zdekonstruowało to całe uniwersum tak, że to, co pozostało, to resztki. Wszystko, co jeszcze zostało do zrobienia, to grać tymi resztkami. *G r a n i e r e s z t k a m i t o j e s t p o s t m o d e r n i z m* (podkr. A. S.)”⁶³.

Baudrillard nieprzypadkowo czyni sztukę szczególnie dogodnym polem obserwacji procesów, które charakteryzują całą kulturę współczesną. Śmiało można rzec, iż to w procesach ją dotyczących można odszukać paradygmatyczne elementy tego, co niektórzy byliby skłonni nazywać postmodernizmem. Nie pozostaje zatem

⁶² Idem, *Game with Vestiges. Interview with S. Mele and M. Titmarsh*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, s. 93.

⁶³ Ibidem, s. 94–95.

nic innego, jak spróbować zrozumieć, co się właściwie takiego stało w sztuce XX wieku, co dało pretekst do często nieco histerycznych (jak w przypadku Baudrillarda) obwieszczeń o nadejściu nowego wieku: wieku postmodernizmu.

Kilka uwag o sytuacji w sztuce współczesnej

Zaryzykujmy tezę następującą: sztuka jako forma kultury stopniowo przesuwana się ku jej centrum. Chodzi nie tylko o powszechną estetyzację życia codziennego, lecz także (co może ważniejsze) o estetyzację takich form kultury, jak nauka, religia lub filozofia. Jeżeli jeszcze niedawno sztuka szukała inspiracji w nauce i filozofii (ostatnią orientacją tego typu był prawdopodobnie konceptualizm), to obecnie wygląda na to, że nauka i filozofia, a poniekąd także religia, oglądają się na sztukę, szukając w niej wzorów podejścia do świata. Ta ostatnia jednak poczęła sprawiać wrażenie wyczerpanej, przy czym nie jest istotne to, czy rzeczywiście dobiegła swego kresu, a przynajmniej kresu tej formy, która została zaprojektowana dla niej w kulturze zachodniej, albowiem tego nikt tak naprawdę wiedzieć nie może, lecz to, że praktyka artystyczna ilustruje przekonanie artystów o zaistnieniu takiego stanu rzeczy⁶⁴. W sytuacji, gdy nadzieja na pojawienie się czegoś radykalnie nowego, starannie pielęgnowana w kulturze europejskiej co najmniej od czasów romantyzmu, poczęła być coraz powszechniej postrzegana jako próżna, gdy zełżał w związku z tym modernistyczny terror oryginalności, ratunkiem okazała się ucieczka w manieryzm i powtórzenie: ironiczny bądź naiwny powrót do starego – do tradycji i sprawdzonych form. Sztuka stała się katalogiem cytatów. Proces ten szczególnie wyraźnie ujawnił się w architekturze, która pełniła funkcję zapalnika dla postmodernistycznej eksplozji. Oznaczała ona porzucenie idei funkcjonalnej, racjonalnej, spójnej i przejrzystej organizacji przestrzeni na rzecz pastiszu, cytatu, ornamentu, zapożyczenia i przesady.

⁶⁴ Zob. np. J. Barth, *Literatura wyczerpania*, tłum. J. Wiśniewski, w: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, red. Z. Lewicki, Warszawa 1983.

Całkowitą rezygnację z wypracowanego przez Bauhaus i konstruktywizm modelu sojuszu architektury z nauką i technologią⁶⁵. Charles Jencks identyfikuje filozofię architektury modernistycznej jako hołdującą takim wartościom, jak: „ekspresja technologii”, komunikatywność, czystość, skuteczność, racjonalność, porządek, spójność, jedność, prostota, funkcjonalność, trzeźwość, bezosobowość, męskość⁶⁶. Architekci modernistyczni chcieli – wedle Jencksa – stworzyć architekturę uniwersalną, wolną od lokalnego kontekstu, przeznaczoną dla „człowieka w ogóle”, postrzeganego jako istota požądająca równości i standardowej wygody. Wzorem miała być fabryka. Nic dziwnego zatem, że architektura ta wyrażała ducha technologicznej funkcjonalności oraz technokratycznej obojętności dla odmienności kultur i gustów, architekci zaś chcieli budować dla Człowieka, nie dla ludzi⁶⁷. Buntując się przeciwko ascetyzmowi architektury modernistycznej, architektura postmodernistyczna przywróciła do łask ornament, mieszanie stylów, ironię i cytaty, „powróciła na łono swej historii”, jak powiada Paolo Portoghesi⁶⁸. Zerwała z uniwersalizmem „stylu międzynarodowego”, preferując w zamian „krytyczny regionalizm” – nawiązywanie do lokalnej tradycji i specyfiki kulturowej⁶⁹.

Tak podkreślana przez teoretyków architektury postmodernistycznej konieczność odwoływania się raczej do kontekstów lokalnych niż do jakichś uniwersalistycznych zasad sygnalizuje fakt w ewolucji sztuki, który można zidentyfikować jako wyczerpanie się pewnego modelu myślenia o sztuce, a zatem i jej uprawiania; modelu, którego cechą charakterystyczną było „przywiązanie

⁶⁵ A. Sobota, *Co to jest postmodernizm?*, „Odra” 1987, nr 7/8, s. 43.

⁶⁶ Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 1987, s. 64.

⁶⁷ R. Venturi, *The Duck and the Decorated Shed*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York 1993, s. 306.

⁶⁸ P. Portoghesi, *Postmodern*, w: *Postmodernism. A Reader*, s. 310.

⁶⁹ K. Frampton, *Toward a Critical Regionalism: Six Points For an Architecture of Resistance*, w: *Postmodernism. A Reader*, s. 272; w sprawie architektury postmodernistycznej zob. też: N. Rey, *Post-Modernism in Architecture*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec; M. Rose, *The Post-Modern and the Post-Industrial*, Cambridge 1991, rozdz. 4; R. Venturi, op. cit.

do tego, co nazywam »złudzeniem jednej prawdy«, a co jest stowarzyszone ze »złudzeniem perspektywy linearnej« – pisze Romana Kolarzowa. – Złudzenie perspektywy linearnej polega na postrzeganiu ewolucji kultury, w tym także sztuki, jako procesu biegnącego »po prostej«, gdzie osiągnięcie dowolnego punktu oznacza koniecznie »przezwyciężenie«, »pokonanie drogi«, »pozostawienie czegoś za sobą«, do tego bez możliwości powrotu. Złudzeniem jednej perspektywy jest przekonanie, że: a) istnieje tylko jeden adekwatny sposób opisanie rzeczywistości, b) istnieje jeden adekwatny sposób uprawiania dowolnej dziedziny»⁷⁰. Na to samo zjawisko zwraca uwagę Achille Bonito Oliva w swej koncepcji „międzynarodowej transawangardy”, pisząc: „Transawangarda odrzuca ideę jakiegoś procesu artystycznego skierowanego całkowicie ku konceptualnej abstrakcji. Wprowadza ona możliwość nietraktowania linearnego przebiegu wcześniejszej sztuki jako nakierowanego na jakiś cel, optując za postawami biorącymi pod uwagę języki, które zostały wcześniej porzucone»⁷¹. Charles Jencks określa to zjawisko mianem „podwójnego kodowania”, które pozwala „czytać to, co terazniejsze w przeszłości, podobnie jak przeszłość w tym, co terazniejsze»⁷². Z kolei Baudrillard twierdzi, że sztuka zaczyna naśladować modę. Powiada: „Moda jest wspaniałą grą, piękną grą. Lecz tak naprawdę nie ma żadnej historii mody, jest ona powtarzającą się cyrkulacją form. Sztuka staje się coraz bardziej modą w głębokim sensie tego terminu»⁷³. Można by rzec, iż z punktu widzenia postmodernistycznej formacji myślowej cały zakres sztuki, zarówno w sensie gatunkowym, jak i historycznym, staje się czymś, potencjalnie przynajmniej, naraz obecnym i równowartościowym. W sztuce dzieje się to samo, co wcześniej dokonało się w fizyce współczesnej, gdzie przestrzeń Newtonowska, z możliwym do wyróżnienia w niej miejscem zajmo-

⁷⁰ R. Kolarzowa, *Ewolucja muzyki, przełom modernistyczny – teoria i praktyka*, w: *Adorno – między moderną a postmoderną*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 80.

⁷¹ A. Bonito Oliva, *The International Trans-Avant-Garde*, w: *Postmodernism. A Reader*, s. 257.

⁷² Ch. Jencks, *The Emergent Rules*, w: *Postmodernism. A Reader*, s. 289.

⁷³ J. Baudrillard, *Game with Vestiges. Interview with S. Mele and M. Titmarsh*, s. 95.

wanym przez uprzywilejowanego (absolutnego) obserwatora, została zastąpiona przestrzenią, w której nie ma żadnych wyróżnionych punktów, gdzie jest tyle samo równie dobrych stanowisk, ilu jest obserwatorów (artystów) ze swymi lokalnymi punktami odniesienia.

Z przytoczonymi uwagami Romany Kolarzowej współbrzmia następująca obserwacja Ferencza Fehera, odnosząca się do emancypacji sztuki od jej filozoficznego pojęcia: „Emancypacja od filozoficznego pojęcia »sztuki« jako *Kunst* znaczyła przynajmniej tyle samo dla »wewnętrznego wyzwolenia« co rozbiórka kanonów gatunkowych i stylistycznych nakazów. Przestała istnieć obowiązkowa potrzeba, zarówno dla artysty, jak i dla odbiorcy, aby wyglądać niespokojnie »postępu« w będących pozornie odniesieniem i powiązanych wzajem polach innych sztuk. Każda forma sztuki poruszała się w swym własnym medium, nie przejmując się sztucznymi zadaniami »paralelnego postępu«⁷⁴. Słowa te odnoszą się do zjawisk, jakie zaszły w sztuce od momentu, kiedy modernistyczny model sztuki począł napotykać zasadnicze trudności. Panuje daleko posunięta zgoda wśród historyków i teoretyków sztuki, iż proces ten można datować na lata sześćdziesiąte XX wieku. Sprawy te jednak wykraczają poza moje kompetencje, dlatego ograniczę się tylko do zasygnalizowania faktu niezwyklego skomplikowania materii odnoszącej się do kwestii cech charakterystycznych sztuki modernistycznej, gdzie „modernistyczność” rozumie się jako pewien bardzo ogólny sposób podejścia do sztuki, daleko wykraczający poza ten jej okres, który tradycyjnie zwykło się określać mianem „modernizm”⁷⁵. Niemniej wydaje się, iż mimo wspomnianych trudności da się znaleźć kilka cech naczelných charakteryzujących ów sposób. Myślę o: A. Ustanowieniu nowości, oryginalności i eksperymentatorstwa jako przynajmniej *implicite*, najczęściej zaś *explicite*, przyjmowanych podstawowych wartościach estetycznych towarzyszących tworze-

⁷⁴ F. Feher, *The Pyrrhic Victory of Art in its War of Liberation: Remarks on the Post-modernist Intermezzo*, w: *Postmodern Conditions*, eds. A. Milner, P. Thomson, C. Worth, New York 1990, s. 85–86.

⁷⁵ Na ten temat zob. m.in. M. Bradbury, J. McFarlane, *The Name and Nature of Modernism*, w: M. Bradbury, J. McFarlane, *Modernism: 1890–1930*, New York 1976.

niui sztuki i jej ocenie; B. Wyniesieniu p o d m i o t o w o ś c i artysty do rangi jedyne go źródła dzieła sztuki, a poszukującą a u t e n t y c z n o ś c i jej eksplorację do rangi głównego mechanizmu twórczości; C. Przekonaniu o istnieniu postępu w sztuce, czego pochodną była i d e a w a n g a r d y jako grupy artystów wyznaczających jego kierunek; D. Skierowaniu uwagi na m e d i u m a r t y s t y c z n e jako nośnik specyficznych i wciąż głębiej penetrowanych możliwości artystycznego wyrazu; E. Nadaniu sztuce w y m i a r u f i l o z o f i c z n e g o przez obudowanie jej stosownymi programami filozoficznymi i manifestami estetycznymi; F. Nadaniu sztuce w y m i a r u p o l i t y c z n e g o i s p o ł e c z n e g o przez przyznanie jej misji e m a n c y p a c y j n e j wobec opresywnej rzeczywistości politycznej i społecznej, z jednoczesnym zrównaniem awangardowości z postępowością polityczną.

Wydaje mi się, iż trzeba zgodzić się z Morawskim i Baumanem, którzy za wyróżnik postmodernistyczności w sztuce uważają głównie (choć nie wyłącznie) jej anty- lub ewentualnie postawangardowość⁷⁶. Zygmunt Bauman znakomicie podsumował obecną sytuację, pisząc, iż w obliczu zmierzchu pewności co do kierunku „postępu” i utraty stabilnego systemu odniesienia kulturowego, pozwalającego na określenie współrzędnych poszczególnych ruchów w grze w sztukę, w obliczu zniknięcia „linii frontu, wedle której można byłoby określić, co jest ruchem naprzód, a co cofaniem się, zamiast armii regularnej – bitwy toczą oddziały partyzanckie; zamiast ofensywy o z góry zadanych celach strategicznych, toczą się nie kończące się potyczki miejscowe pozbawione planu ogólnego; nikt tu nikomu drogi nie toruje i nikt nie oczekuje, że za nim pójda inni”⁷⁷.

Podobnym tropem podąża też w swych analizach Fredric Jameson – jeden z najwnikliwszych badaczy, a przede wszystkim krytyków postmodernistycznej kultury – który podobnie opisywane zja-

⁷⁶ Zob.: S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 1, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4, s. 36–37; Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie” 1994, nr 5/6; R. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford 1991, w szczeg. rozdz. 1: *Introduction: The Modernity Problem*; A. Bonito Oliva, op. cit., s. 257.

⁷⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, s. 172.

wiska kulturowe obdarza jednak przeciwnym znakiem aksjologicznym niż na przykład Bauman. To właśnie Jameson przyczynił się najbardziej do pewnego skanonizowania jej obrazu. W odniesieniu do sztuki postmodernistycznej Jameson formułuje tezę mówiącą o jej płaskości czy inaczej – braku głębi⁷⁸, przez co rozumie odejście od komunikowania pewnych głębszych treści światopoglądowych i zadowalanie się czystą obrazowością, odwołującą się – jego zdaniem – do najbanalniejszych treści kultury masowej. Towarzyszy temu likwidacja ekspresywności sztuki⁷⁹, rozumianej przezeń jako typowy dla „wysokiego modernizmu” fenomen wyrażania w sztuce głębi osobowości artysty, jego emocji dramatycznie ujawnianych w dziele sztuki. Zanik owego efektu *katharsis* łączy Jameson ze zmierzchem „metafizyki tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne”, tego, co głęboko ukryte i ujawniane dopiero wielkim wysiłkiem duchowym. Relację między tym, co znaczone – głęboką treścią osobowości, i tym, co znaczące – artystycznym dziełem sztuki, zastępuje nieograniczona gra elementów znaczących, pozbawionych swego głębokiego znaczenia, wzmacniana czy raczej umożliwiana przez wszechobecność elektronicznych mediów przekazu, kreujących obrazy z wcześniejszych obrazów, teksty z wcześniejszych tekstów. Jameson mówi wprost o „dialektycznej intensyfikacji autoreferencyjności nowoczesnej kultury, która ma tendencje do tego, aby zwracać się ku sobie i czynić swą treścią własną kulturową produkcję”⁸⁰. Dalej Jameson identyfikuje sztukę postmodernistyczną jako niwelującą zmysł historyczności, przez co z kolei rozumie jej skłonność do mieszania stylów zaczerpniętych z różnych epok historycznych i ironiczny dystans w stosunku do zastanego materiału kulturowego, owocujący ulubionym chwytem postmodernistycznym – pastiszem. Jameson mówi w związku z tym o „imitacji martwych stylów, mówieniu przez wszystkie maski i głosy zmagazynowane w wyobrazeniowym muzeum nowej globalnej kultury”⁸¹, o „gwałtownej kanibalizacji wszyst-

⁷⁸ F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logics of Late Capitalism*, London 1991, s. 6.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 11.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 42.

⁸¹ *Ibidem*, s. 18.

kich stylów przeszłości”, i o „kulturze *simulacrum* – powielanej kopii, dla której nigdy nie istniał żaden oryginał”⁸².

Analizując przejawy zastosowania zasygnalizowanej strategii w sztuce, Jameson wyciąga jednocześnie dalej idące wnioski co do losów podmiotu w postmodernistycznym świecie. Oto – jego zdaniem – ostatecznie gubi on możliwość poczucia się w nim u siebie, w jakimś zrozumiałym i znaczącym dlań miejscu. Słowem – dezintegracji osi czasowej (historycznej) życia ludzkiego przez zburzenie poczucia historycznej ciągłości towarzyszy wykorzenienie przestrzenne, dokonujące się za sprawą unicestwienia porządku organizacji przestrzeni w rozumiały dla podmiotu przekaz światopoglądowy. „Postmodernistyczna hiperprzestrzeń [...] – pisze Jameson – zdołała w końcu przekroczyć zdolności indywidualnego ludzkiego ciała do umiejscowienia siebie, do zorganizowania swego bezpośredniego otoczenia perceptualnie i do tego, aby poznać i uchwycić swą pozycję w możliwy do naniesienia na mapę świat zewnętrzny”⁸³.

Podsumujmy. W sytuacji pluralizacji prawdy, relatywności wartości etycznych, a w szczególności – estetycznych, sztuka staje się magazynem rekwizytów, zasobem środków, symboli i chwytów artystycznych, z których można dowolnie korzystać, mieszając style i konwencje. Mike Featherstone nazywa to zjawisko „stylistycznym promiskuityzmem”⁸⁴. Głosząc programowy eklektyzm („radikalny eklektyzm”, jak określa to Jencks⁸⁵), zrywając z kultem czystości stylistycznej, odnosząc się ironicznie do swej przeszłości, a także i siebie samej w swej obecnej postaci, lekceważąc tradycyjne ambicje modernistyczne (prawda, oryginalność, emancypacja)⁸⁶, sztuka postmodernistyczna stara się zerwać z całym bagażem ideowym swej poprzedniczki, pod której panowaniem „Artyści i architekci mieli

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 44.

⁸⁴ M. Featherstone, *In Pursuit of the Post-Modern*, „Theory, Culture and Society” 1988, nr 2/3, s. 203.

⁸⁵ Ch. Jencks, *The Emergent Rules*, s. 283 i 288.

⁸⁶ S. Gablik, *Pluralizm. Tyrania wolności*, tłum. J. Holzman, w: *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, red. M. Giżycki, A. Taborska, Warszawa 1988, s. 148.

nadzieję przebudować społeczeństwo, opierając je na nowych podstawach klasowych i funkcjonalnych: zastąpić katedry elektrowniami, a artystów technokratami. Miało powstać nowe, heroiczne, demokratyczne społeczeństwo, któremu przewodziliby pogańscy supermeni, awangarda, technicy i kapitanowie przemysłu, oświeceni naukowcy i zespoły ekspertów⁸⁷. Sztuka ta zdejmuje z artystów obowiązek bycia oryginalnym, doprowadzając do dezaktualizacji typowej dla modernizmu „tradycji tego, co nowe”⁸⁸. Pozytywnie ocenia wszelkie przekraczanie granic tzw. dobrego smaku. Negując podział na „kulturę wyższą” i „kulturę niższą”, dowartościowuje kulturę masową i kicz. Nie przypisuje sobie żadnych funkcji krytycznych, podkreślając raczej swe afirmatywne nastawienie wobec świata. Ceni ekspresję emocji i zabawę, a nie wierność idei i powagę misji do spełnienia. Jest otwarcie manieryczna, ironiczna⁸⁹ i kapryśna. Wyżej stawia przypadek niż konieczność, fragment niż całość, szokujące zestawienie niż harmonijną kompozycję, sprzeczność i dwuznaczność niż jasność i prostotę, dygresję niż wypowiedź systematyczną. Chce raczej bawić niż pouczać, wzruszać niż „dawać do myślenia”. Jest skrajnie autotematyczna, nie bojąc się ujawniać i przy okazji ośmieszać tzw. tajemnic warsztatu twórczego. Żywi się sama sobą, przetwarzając po wielokroć tradycyjne tematy, obrazy i chwyt formalne.

Rację zdają się mieć autorzy, którzy za przełomowe dla ukonstytuowania się modelu tak pojmowanej sztuki uznają dwie orientacje w sztuce współczesnej: hiperrealizm i pop-art. Wedle Morawskiego hiperrealizm najwyraźniej uwidoczniał jej dzisiejszy charakter. W hiperrealizmie bowiem „stykamy się z rzeczywistością odtworzoną, intencjonalnie spotęgowaną i prowokującą do konstatacji, że między obrazem a rzekomym prototypem, do którego on się odnosi, nie ma

⁸⁷ Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, s. 37; zob. też: J. Walker, *Pluralizm kulturowy i postmodernizm*, tłum. A. Taborska, w: *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, s. 73.

⁸⁸ H. Rosenberg, *The Tradition of the New*, Chicago 1960; I. Howe, *Decline of the New*, New York 1970.

⁸⁹ Na temat nieuchronnej obecności ironii w postmodernistycznej sytuacji zob. U. Eco, *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, tłum. A. Szymanowski, w: idem, *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 618.

w istocie innej różnicy niż między obrazem a obrazem. Dystans między odtworzonym a odtwarzanym zostaje wprawdzie zachowany, ale traci sens pojęcie *mimesis*, skoro nie wiadomo, czy da się na pewno ustalić, czym jest owa rzeczywistość do naśladowania, a ponadto wszystkie reprodukcje, a więc i wtórne artefakty są równie znaczącymi *simulacra*. Paradoksalnie można by rzec, że wszystkie możliwe rzeczywistości są tyleż prawdziwe co pozorne. Zatem jeśli ułudą (pozór) jest zjawiskiem powszechnym, to idea ta stała się właściwie przeżytkiem⁹⁰. Z kolei Dariusz Jachimowicz zasadnie – moim zdaniem – wskazuje na pop-art jako źródło ukonstytuowania się „autoironicznej gry konwencjami, radosnej zabawy wytworami kultury”, cechującej obecnie realizację postmodernizmu w sztuce, jako zachętę do operowania ikonografią kultury masowej w intencji wymieszania tego, co wysokie, i tego, co niskie w kulturze⁹¹.

Wybitny amerykański krytyk sztuki Gerald Graff uważa, że postmodernizm jest rezultatem wyczerpywania się charakterystycznej dla modernizmu wiary w „konstytutywną siłę wyobraźni, w ład i znaczenie tradycji wysokiej kultury jako ratunku przed chaosem i atomizacją zindustrializowanego społeczeństwa masowego”⁹². Twierdzi on, że rezygnacja z wiary w możliwości poznawcze i etyczne sztuki wiązała się ściśle z upadkiem religii i relatywizmem nauki. Skłonność do antyracjonalizmu literatury postmodernistycznej, akcentowanie chaosu i wielości konkurencyjnych znaczeń, obywanie się bez tęsknoty za prawdą, odzwierciedlaniem rzeczywistości, głębią czy odkrywczością łączy Graff z niezdolnością modernistycznego modelu życia do nadania światu sensu w sytuacji, gdy – jak powiada – „znaczenie uszło ze świata”⁹³. Jak dotąd, wszystko w dokonanej przez Graffa charakterystyce zaistniałej sytuacji brzmi przekonująco, a owo „ujście znaczenia ze świata” łatwo da się zidentyfikować jako rezultat jego „odczarowania” rozumianego po Weberowsku. Wielce

⁹⁰ S. Morawski, *Mimesis i hiperrealizm*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 1, s. 330.

⁹¹ Na ten temat zob. D. Jachimowicz, *Pop-art a postmodernizm*, w: *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.

⁹² G. Graff, *Mit przelomu postmodernistycznego*, tłum. G. Cendrowska, w: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, s. 59.

⁹³ *Ibidem*, s. 72.

dyskusyjny jest natomiast jego sąd mówiący o tym, iż estetyka postmodernistyczna „skupia cechy ogólniejszego kryzysu myśli współczesnej, która rozpaczliwie poszukując znaczenia w doświadczeniu, sceptycznie odrzuca zasadność wszelkiego proponowanego znaczenia. Paradoksalność wyrafinowanej umysłowości dzisiejszej polega na tym, iż nie jest ona zdolna uwierzyć w obiektywną zasadność znaczeń, choć nie może się bez nich obejść”⁹⁴. Przyjmując optykę postmodernistyczną, trzeba by powiedzieć, że o żadnym kryzysie nie może być mowy. Nie ma mowy o „rozpaczliwym poszukiwaniu znaczenia w doświadczeniu”; poszukiwanie to skończyło się wraz z porzuceniem tęsknot modernizmu do odkrywania znaczenia obiektywnie istniejącego w świecie i czekającego tylko swego ujawnienia czy odsłonięcia, co było znamieniem panującej w myśli Zachodu „metafizyki obecności” (Derrida). Można też mówić o „sceptycznym odrzuceniu wszelkiego proponowanego znaczenia” tylko wtedy, gdy znaczenie to rości sobie prawo do uniwersalności i jedyności. Znaczenia lokalne – kruche i zmienne – są możliwe. Prawdą jest, że „wyrafinowana umysłowość dzisiejsza nie jest w stanie uwierzyć w obiektywną zasadność znaczeń”, co nie oznacza jednak wcale, iż „nie może się bez nich obejść”. Wręcz przeciwnie. Z punktu widzenia postmodernistów, nie tylko może, lecz wręcz powinna, jeśli nie chce popaść w pułapkę modernistycznego absolutyzmu. Właśnie obawiając się owego absolutyzmu, postmoderniści głoszą potrzebę obywatela się bez „wielkich narracji”, które odwoływałyby się do takich kategorii, jak człowiek, emancypacja czy postęp⁹⁵. (Będzie jeszcze o tym mowa dalej). Stawiają zamiast tego na wielość małych, lokalnych narracji, podkreślając mnogość niewspółmiernych kulturowych wizji świata oraz kodeksów etycznych.

Ma to swe konsekwencje dla polityki postmodernistycznej. Modernistyczne ideały pochwylenia władzy w imię realizacji jakiejś globalnej wizji ideologicznej, służącej interesom konkretnej, wyraźnie wyodrębnionej klasy społecznej, są przez nią zastępowane ideami luźno zorganizowanych, często *ad hoc* zawiązujących się

⁹⁴ Ibidem, s. 65.

⁹⁵ Zob. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Explained*, Minneapolis 1993, s. 95.

tw. nowych ruchów społecznych, walczących o poszanowanie odrębności kulturowej lub obyczajowej w imię lokalnych (w sensie geograficznym i kulturowym) interesów i wspólnot, rezygnujących zarazem z ambicji zdobycia i sprawowania władzy⁹⁶. Samo społeczeństwo zaś zaczyna być postrzegane z perspektywy postmodernistycznej jako obszar permanentnych mediacji, w których wyniku wciąż na nowo tworzą się społeczne więzi i – zawsze prowizoryczne – instytucje. Jak pisze Bauman: „Postmodernistyczne środowisko jest rzeczywiście nieprzerwanym przepływem refleksyjności; socjalność odpowiedzialna za wszystkie swoje ustrukturyzowane – zawsze tylko przelotnie – formy, ich interakcje i następstwa, jest aktywnością dyskursywną, aktywnością interpretacji i reinterpretacji. Interpretacji żywiącej się zinterpretowanymi warunkami tylko po to, by na nowo otworzyć spust dalszych interpretacyjnych wysiłków⁹⁷. Konsekwencją takiego postrzegania społeczeństwa musi być w naukach społecznych „zastąpienie ambicji wydawania sądów o wspólnych wierzeniach, leczeniu przesądów i bycia rozjemcą w sporach o prawdę, rozjaśnieniem reguł interpretacyjnych oraz ułatwieniem komunikacji – a jest to równoznaczne z zastąpieniem snów o legislatorze praktyką interpretatora⁹⁸”.

Jeśli już mowa o społeczeństwie, warto wspomnieć o tych cechach dzisiejszej organizacji życia społecznego czy ekonomicznego, które są powszechnie uznawane za podglebie postmodernizmu kulturowego. Mówi się zatem o społeczeństwie postindustrialnym, w którym paradygmat produkcji jest zastępowany paradygmatem konsumpcji, gdzie nowoczesną cywilizację „węgla i stali” zastępuje cywilizacja informacji, o państwie wyzbywającym się coraz bardziej

⁹⁶ Zob.: E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985, w szczególności rozdz. 4: *Hegemony and Radical Democracy*, a także: D. Kellner, S. Best, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, w szczególności rozdz.: *Marxism, Feminism and Political Postmodernism*.

⁹⁷ Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 25.

⁹⁸ *Ibidem*.

swej władzy ekonomicznej na rzecz wielkich ponadnarodowych korporacji, o niezwyklej wprost mobilności kapitału, o akceleracji procesów sprzężenia między produkcją a nauką. Daniel Bell w swej klasycznej pracy *The Coming of Post-Industrial Society*⁹⁹ wskazuje na kilka podstawowych cech społeczeństwa postindustrialnego: przejście od ekonomii produkcji dóbr do ekonomii usług, dominację klasy profesjonalnych pracowników usług i administracji oraz wykształconych techników, znaczenie wiedzy teoretycznej jako źródła innowacji i polityki społecznej, kreowanie nowej technologii intelektualnej¹⁰⁰.

Jako podsumowanie, chciałbym zaproponować wyliczenie tych podstawowych tez postmodernizmu głoszonych w obszarach: postrzegania podmiotu, języka, poznania, rozwoju społecznego, etyki, sztuki i polityki, których łączne utrzymywanie składałoby się na coś, co można by (modernistycznie) określić ideą postmodernizmu. 1) Podmiot: antysubstancjalność Ja, przygodność istnienia i światopoglądu; 2) Język: autonomia znaczenia wobec świata i podmiotu; 3) Poznanie: konwencjonalność teorii, prawdy i całego poznania; 4) Dzieje: antyteleologiczność; 5) Etyka: sytuacyjność moralności; 6) Sztuka: antyhierarchiczność środków artystycznych i wartości estetycznych, odrzucenie idei posłannictwa sztuki; 7) Polityka: antyfundamentalizm, uetycznienie dyskursu politycznego, akcent na lokalność kulturową i geograficzną.

⁹⁹ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Harmondsworth 1976.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 14; zob. też: M. Rose, op. cit., w szczeg. rozdz. 1.

Richard Rorty a postmodernizm

Jak już wspomniałem, próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule drugiej części niniejszej książki musi być poprzedzona pewną pracą przygotowawczą. W rozdziale trzecim wykonałem sporą jej część. Pora teraz na dokończenie tej propedeutycznej roboty. W podrozdziale pierwszym tego rozdziału spróbuję przedstawić mapę sytuacji problemowej „Ocena postmodernizmu i ponowoczesności”. Pozwoli mi to następnie nanieść na tę mapę stanowisko Richarda Rorty’ego, a także zatrzymać się przez chwilę nad specyfiką jego podejścia. W końcowej części rozdziału spróbuję z kolei przekazać kilka sugestii co do możliwych sposobów oceny całego postmodernistycznego ruchu, w ten sposób kończąc całą swą opowieść. Do dzieła zatem.

Siedem stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu i ponowoczesności

Kierując się pewnymi intuicjami Fredrica Jamesona¹, zidentyfikuję siedem stanowisk w odniesieniu do sprawy oceny postmodernizmu. Zgrupowałem je w dwa podstawowe „obozy” ze względu na różniące je generalne nastawienia do wchodzącego tu w grę problemu. Nastawienie pierwsze charakteryzuje się sceptycyzmem co do sensowności przywoływania kategorii postmoderny i postmodernizmu jako pojęć wyznaczających nowe fakty kulturowe; nastawienie drugie zaś – traktowaniem ich w sposób uznający zasadność całego sporu

¹ F. Jameson, *The Politics of Theory. Ideological Positions in the Postmodernism*, w: idem, *The Syntax of History*, Minneapolis 1988.

wokół moderny – postmoderny, modernizmu – postmodernizmu. Nastawienie pierwsze przejawia się w dwóch zasadniczych stanowiskach. 1) Stanowisku lekceważenia całego problemu, wręcz nieodróżniania go, które opiera się na przekonaniu o jego nieistotności poznawczej, kulturowej czy politycznej. Jest to stanowisko ciągle jeszcze dominujące, dostrzegające w problematyce postmodernizmu jedynie szybko przemijającą modę. Ze względu na jego powszechność próba odnajdywania jakichś specjalnie wyrazistych przedstawicieli nie ma – jak się zdaje – sensu, zwłaszcza że z oczywistych powodów nie wypowiada się go najczęściej w formie pisanej (publicznej), albowiem wymagałoby to już jakiegoś ustosunkowania się do całej sprawy. 2) Stanowisku negacji deklarującym przekonanie, iż postmodernizm jest pojęciem całkowicie pustym, sztucznie powołanym do życia, niemającym własnej gleby kulturowej, co wiąże się z tym, że i ponowoczesność jako odrębna epoka kulturowa, a także ekonomiczna i polityczna, jest fikcją. Dobrą ilustracją tego stanowiska są poglądy brytyjskiego marksisty Aleksa Callinicos, zaprezentowane w książce *Against Postmodernism*². Wyraża w niej przekonanie, że ze zjawiskami kulturowymi klasyfikowanymi teraz jako postmodernistyczne (na przykład dążenie do estetyzacji życia, nastawienie na pielęgnowanie narcystycznego Ja) mieliśmy już do czynienia w okresie umownie nazywanym modernistycznym. Również w sensie socjologicznym i politycznym nie mamy obecnie, jego zdaniem, do czynienia z niczym radykalnie nowym. Idzie po prostu o to, że kapitalizm, nie zmieniając swego klasowego oblicza, zmienia wciąż swą techniczną formę działania, przechodząc na przykład teraz od fazy kapitalizmu zorganizowanego do fazy kapitalizmu zdezorganizowanego³ albo też od fordyzmu do postfordyzmu⁴. Nie oznacza to jednak, że znika stały konflikt między kapitałem a pracą, że mamy oto do czynienia ze zmierzchem paradygmatu produkcji i wejściem w jakiś zupełnie nowy okres, nowy zarówno pod względem społeczno-ekonomicznym, jak i kulturowym. Callinicos pisze: „Dyskurs

² A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge 1989.

³ Ibidem, s. 133–134.

⁴ Ibidem, s. 134–135.

postmodernizmu najlepiej postrzegać jako produkt mobilnej społecznie inteligencji w klimacie zdominowanym przez cofnięcie się ruchu robotniczego na Zachodzie i »nadkonsumpcjonistyczną« dynamikę kapitalizmu w erze Reagana – Thatcher. Z tej perspektywy termin »postmoderna« okaże się swobodnie poruszającym się znaczącym, za pomocą którego inteligencja ta usiłuje wyrazić swe polityczne rozczarowanie i swe aspiracje do stylu życia zorientowanego na konsumpcję. Trudności związane z identyfikacją jakiegoś odniesienia dla tego terminu są dlatego bez znaczenia, że mówienie o postmodernizmie okazuje się nie tyle dotyczyć świata, ile raczej wyrażać poczucie kresu właściwe określonemu pokoleniu»⁵.

W drugiej grupie stanowisk umieściłem z kolei autorów wyrażających jeśli nie entuzjazm, to przynajmniej przyzwolenie na wprowadzenie na wokandę sprawy postmodernizmu. Stanowisko pierwsze w tej grupie można by, idąc ponownie za sugestiami Jamesona, określić mianem *promodernistycznego / propostmodernistycznego*. Wyraża ono przekonanie, że procesy kulturowe opisywane jako modernistyczne zasługują na aprobatę, stanowiąc dobre przygotowanie do procesów określanych mianem postmodernistycznych. Te ostatnie są po prostu kulminacją czy też dopełnieniem tego, co wcześniej zapoczątkowano w modernizmie. W tej perspektywie ponowoczesność jest szczęśliwą kontynuacją nowoczesności, wyzbywającą się jednak słabości tej pierwszej. Wydaje mi się, iż – przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach i wątpliwościach – do stanowiska tego dałoby się przypisać Jean-François Lyotarda. Na postawione przez siebie pytanie: „Czym zatem jest to, co ponowoczesne?“, odpowiada wszak: „Niewątpliwie jest to część tego, co nowoczesne. [...] Jakieś dzieło może stać się nowoczesne tylko wówczas, gdy najpierw jest ponowoczesne. Postmodernizm tak rozumiany nie jest zatem modernizmem u swego kresu, lecz w stanie stawania się, a stan ten jest stały”⁶. W jakim jednak sensie postmodernizm jest dla Lyotarda częścią modernizmu,

⁵ Ibidem, s. 171.

⁶ J.-F. Lyotard, *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester 1984, s. 79.

ponowoczesność zaś kontynuacją nowoczesności? Nie ulega dlań wątpliwości, iż postmodernizm wyrzeka się metanarracji modernizmu, odwołujących się do pojęcia „progresywnej emancypacji rozumu i wolności, progresywnej lub katastroficznej emancypacji pracy (źródła wyalienowanej wartości w kapitalizmie), wzbogacenia całej ludzkości przez postęp kapitalistycznej technonauki, a nawet – jeśli włączymy chrześcijaństwo w obręb nowoczesności w przeciwieństwie do klasycyzmu starożytności – zbawienia stworzeń przez zwrócenie dusz ku chrześcijańskiej narracji o męczeńskiej miłości”⁷. Lyotard uważa, iż proces delegitymizacji owych narracji (czy – jak mówi gdzie indziej – Wielkich Narracji) rozpoczął się już w ramach samego modernizmu⁸. Można by zatem powiedzieć, iż postmodernizm tylko proces ten dopełnia. Słowem, to jedynie „dodatkowa siła i kompetencja” odróżniają postmodernizm od jego poprzednika⁹. Kontynuuje on niejako dzieło autokrytyki kultury europejskiej, które było wpisane w jej losy od początku, znajdując swą intensyfikację w dobie nowoczesności, a apogeum w ponowoczesności. Postmodernizm zatem, który wyzbył się zbędnego balastu tego, co w modernizmie było już nie do utrzymania, a na co składały się tęsknoty do uniwersalizowania wartości i interesów, do zacierania różnic w imię *consensusu*, do eliminowania zasadniczych niezgodności punktów widzenia (nieprzezwyciężalnych różnic między odmiennymi grammi językowymi, „zatargów” konstytutywnych dla społeczeństwa dbającego o „sprawiedliwość wobec różnorodności”), do metajęzyka i metanarracji, nie stawia sobie wcale zadania całkowitego zerwania z przeszłością. Wręcz przeciwnie, stara się przechować w sobie to, co w modernizmie i nowoczesności było najlepsze. Jest on zatem raczej ruchem znoszenia, nie zaś prostej negacji.

Wiemy już, co – z punktu widzenia Lyotarda – zasługuje na odrzucenie z dziedzictwa modernizmu (Wielkie Narracje, tęsknoty do *consensusu* i metagry językowej, nietolerancja wobec różnorodności, totalizujące skłonności do uniwersalizowania wartości).

⁷ Idem, *The Postmodern Explained*, Minneapolis 1993, s. 17–18.

⁸ Ibidem, s. 19.

⁹ Ibidem, s. 29.

Pora zapytać, co winno zostać z niego zachowane. Wydaje się, iż Lyotardowi zależy najbardziej na ocaleniu modernistycznego dziedzictwa awangardy, a wraz z nim i pewnej zdolności do zachowania krytycznego dystansu w stosunku do *status quo*. W *The Postmodern Explained* czytamy: „Mamy wiele dowodów na to, że pisarstwo (czy też »sztuka« [...] mogłoby być linią oporu. Musimy jedynie pamiętać, jaki los totalitaryzm zgotował tzw. historycznym »awangardom«. Zauważ też [tekst ma formę listu – A. S.] – w pozornym stłumieniu awangardyzmu dziś, pod pretekstem powrotu do komunikacji z publicznością – pogardę odczuwaną dla odpowiedzialności za opór i świadczenie temu, co przynajmniej przez sto lat było przyjmowane przez awangardy”¹⁰. Nie chodzi już jednak o krytykę w imię rozumu czy emancypacji, lecz w imię ochrony mniejszościowych grup społecznych i zmarginalizowanych gier językowych. To im właśnie mają służyć mikrologie: małe opowieści snute z nadzieją na ochronę kruchych dyskursów słabszych¹¹. Rolą sztuki byłoby w związku z tym „kreowanie aluzji do tego, co pojmowalne, lecz co nie może być przedstawione”¹². W ten sposób zostałyby zachowane krytyczne dziedzictwo sztuki modernistycznej, którego istotą jest wykraczanie poza to, co dane, nie tyle (nie tylko) w poszukiwaniu piękna, ile raczej wzniosłości rozumianej jako „kombinacja przyjemności i bólu”, „przyjemności tego, że rozum wykracza poza każde swe uobecnienie, bólu z powodu tego, że wyobrażenia czy też zmysłowość nie są równe pojęciu”¹³.

Próbowałem powyżej odtworzyć relacje między postmodernizmem a modernizmem w myśli Lyotarda. Co do relacji nowoczesność–ponowoczesność, to powiedzmy tu tylko, iż także w tym

¹⁰ Ibidem, s. 97.

¹¹ Ibidem, s. 73; J.-F. Lyotard, J.-F. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985, s. 58.

¹² J.-F. Lyotard, *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, s. 81.

¹³ Ibidem. W sprawie powyżej naszkicowanych poglądów Lyotarda zob. też: A. Zeidler-Janiszewska, *O estetyce oporu J.-F. Lyotarda*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin 1992; K. Wilkoszewska, *Jean François Lyotarda pojęcie postmodernizmu*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*; M. Kwiek, *Rory i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994.

przypadku autor *Postmodern Condition* zdaje się być zdania, że nowoczesność stanowi jedynie kumulację i kulminację procesów cywilizacyjnych zapoczątkowanych w dobie nowoczesności. Mamy zatem do czynienia – jego zdaniem – z ciągłym rozwojem systemu kapitalistycznego rynku, z podbojem jeszcze niepodbitych terenów, z kontynuacją ekspansji technonauki, poddanej teraz ściślejszej kontroli władzy państwowej¹⁴, a wreszcie – z rozszerzeniem zakresu oddziaływania mediów. Różnica polega jedynie na tym, że obecnie procesom tym nie przypisuje się już roli ucieleśniania sobą ducha postępu. O ile zatem w warstwie materialnej realizacji można mówić o cywilizacyjnej, a nawet kulturowej ciągłości (jedynie powszechna komputeryzacja może stanowić tu element rzeczywiście całkowicie nowy, o rewolucyjnym znaczeniu), o tyle do zerwania owej ciągłości doszło w warstwie ideologicznego uprawomocnienia dominujących wzorów kulturowych i cywilizacyjnych. Trudno obecnie mówić o ich oczywistości czy naturalności. Ta świadomość stanowi też, wedle Lyotarda, główne znamię postmodernizmu.

Przejdźmy teraz do krótkiej charakterystyki stanowiska drugiego. Nazwijmy je *promodernistycznym/antypostmodernistycznym*. Przyjmujący je autorzy wyrażają przekonanie, iż postmodernizm jest bądź to zdradą, bądź wypaczeniem ideałów modernistycznych. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego stanowiska należą z pewnością Jürgen Habermas, Fredric Jameson i Ernest Gellner, a z filozofów polskich Stefan Morawski. Każdy z nich nieco inaczej rozumie postmodernizm, wszyscy zgadzają się jednak co do tego, iż jest to prąd kulturowy niezaskługujący na aprobatę. Powszechnie znane stanowisko Habermasa jest jasne: traktuje on postmodernizm jako przejaw neokonserwatyizmu i opowiada się za dopełnieniem projektu modernizmu w duchu rozumu komunikacyjnego, nie zaś za jego porzuceniem¹⁵. Jameson z kolei utożsamia postmodernizm z ideologiczną nadbudową późnego kapitalizmu, którego niepohamowana produktywność prowadzi do

¹⁴ J.-F. Lyotard, *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, s. 8–9.

¹⁵ Zob. J. Habermas, *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra” 1987, nr 7/8.

nasytienia świata nie tylko przedmiotami, lecz i obrazami operującymi w przestrzeni *simulacrum*, przyczyniając się do zamaskowania wciąż tej samej, eksploatorskiej i opresywnej natury kapitalizmu. Postmodernizm jest – wedle Jamesona – jedynie ideologicznym wyrazem konsumpcjonizmu jako podstawowego mechanizmu kulturowego utrzymującego w ruchu maszynę późnokapitalistycznego rynku, a także „wyrazem nowej fali amerykańskiej, militarnej i ekonomicznej dominacji nad całym światem”¹⁶. W tym też sensie identyfikuje go jako „wehikuł dla pewnego nowego rodzaju ideologicznej hegemonii”¹⁷. Pozostając wierny marksistowskiemu punktowi widzenia na istotę kapitalizmu, Jameson niezwykle krytycznie ocenia jego późną fazę, której postmodernizm jest ideologicznym wyrazem i jednocześnie kulturowym wspornikiem. „Stało się tak – pisze – że estetyczna produkcja została zintegrowana z produkcją towarów jako taką: gwałtowny ekonomiczny pęd do produkowania wciąż świeżych fal dóbr (od ubiorów po samoloty) jawiących się jako nowe, przy ciągle wyższym stopniu obrotów, przydziela teraz coraz bardziej istotną strukturalną funkcję i pozycję estetycznej innowacji i eksperymentowi”¹⁸. Choć Jameson gani sztukę postmodernistyczną za całkowite podporządkowanie się rynkowi, to zarazem dostrzega „moment prawdy”, polegający na trafnym odzwierciedleniu w niej natury „późnego kapitalizmu” i wypełnieniu w ten sposób roli sztuki realistycznej¹⁹. W cytowanym już wywiadzie na pytanie, czy z perspektywy marksistowskiej postmodernizm nie jest czymś z gruntu negatywnym, Jameson odpowiada: „Pomyśl o jego [postmodernizmu] popularnym charakterze i relatywnej demokratyzacji obecnej w różnych formach postmodernistycznych. Jest to doświadczenie kultury dostępnej dla znacznie większej liczby ludzi, niż dostępne były stare języki modernistyczne. Z pewnością nie jest to

¹⁶ F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, tłum. K. Malita, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 5.

¹⁷ Idem, *Regarding Postmodernism: A Conversation with A. Stephanson*, w: *Postmodernism. Jameson. Critique*, ed. D. Kellner, Washington 1989, s. 49.

¹⁸ Idem, *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, s. 4–5.

¹⁹ Ibidem, s. 49; F. Jameson, *Regarding Postmodernism: A Conversation with A. Stephanson*, s. 55.

czymś całkowicie złym. Kulturalizacja rzeczy w szerokim znaczeniu tego słowa mogłaby być opłakiwana przez ludzi, dla których modernizm był bardzo wyrafinowanym językiem, który należało opanować w trakcie formowania siebie, dla których postmodernizm jest złądzaczeniem i wulgaryzacją. Nie wiem jednak, dlaczego powinno się ją potępiać z lewicowego punktu widzenia²⁰.

Ernest Gellner w książce *Postmodernism, Reason and Religion*²¹, utożsamiający postmodernizm z relatywizmem, skupił się na ukazaniu logicznej niespójności tego drugiego oraz na jego etycznej brzydocie. „Relatywizm rzeczywiście pociąga za sobą nihilizm: jeśli standardy są wewnętrznie i nieuchronnie wyrazami czegoś nazwanego kulturą i nie mogą być niczym innym, to żadna kultura nie może być poddana jakiemuś standardowi, ponieważ (*ex hypothesi*) nie może istnieć taki transkulturowy standard, który mógłby zostać użyty do jej oceny²². Wedle Gellnera nauka europejska, wspierająca się na idei „oświeceniowego świeckiego fundamentalizmu”, na który składają się przekonania, że istnieje poznanie obiektywne, transcendujące ramy każdej danej kultury, dostarczające wiedzy o uniwersalnej ważności („rozumienie natury prowadzące do niezmiernie potężnej technologii”) i obywatęce się bez ostatecznego autorytetu, wyłączonego spod badania²³, jest projektem wciąż aktualnym i atrakcyjnym, postmodernizm zaś jedynie intelektualnym bełkotem, wyrażającym bezradność wobec bardzo skomplikowanego świata.

Stefan Morawski natomiast krytykuje postmodernizm przede wszystkim za tkwiący w nim konformizm, za ochotę zgodę na wzory i ideały podsuwane przez społeczeństwo konsumpcyjne²⁴. Wedle niego „postmodernizm jest chorobliwym symptomem kultury nowoczesnej [...], nie tyle [...] pochodną neokonserwatyizmu, ile jego bratem syjamskim, a oba są symptomem społeczeństwa konsump-

²⁰ Idem, *Regarding Postmodernism: A Conversation with A. Stephanson*, s. 53.

²¹ E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London 1992.

²² Ibidem, s. 49–50.

²³ Ibidem, s. 76.

²⁴ Zob. S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 1, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4, s. 43.

cyjnego w jego stadium dojrzałym”²⁵. Morawski szczególnie ostro krytykuje postmodernizm w sztuce, gdzie dominuje „orientacja hedonistyczna” „zasadzająca się na bezpretensjonalnej przyjemności produkowania czegoś, co wedle reguł instytucjonalnych uważa się wciąż za dzieło artystyczne, a zarazem dostarczanie doraźnej przyjemności odbiorcy, który ma być zwolniony od myślenia nad sensem przekazu, a co najwyżej zachłyśnięty wirtuozerią bądź zdumiony umyślnym niedbalstwem wykonania”²⁶. Można wręcz stwierdzić, że konformizm stanowi dla Stefana Morawskiego kryterium odróżniania tego, co postmodernistyczne w sztuce, od tego, co modernistyczne, a co łączy się dłoń z postawą kontestacyjną wobec społecznego i kulturowego *status quo*²⁷. Jego zdaniem celem postmodernizmu jest porzucenie emancypacyjnych i sensotwórczych aspiracji typowych dla modernistycznej awangardy, czego żadną miarą nie chce zaakceptować. Równie negatywna jest jego ocena społeczno-kul-

²⁵ Idem, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, „Nowa Krytyka” 1992, nr 3, s. 35.

²⁶ Idem, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 1, s. 37. Oskarżenia o konformizm kierowane pod adresem sztuki postmodernistycznej są bardzo częste. W tym kontekście charakterystyczne są uwagi R. Wolina, zawarte w jego artykule *Modernism vs Postmodernism*: „Program awangardy – ponownej integracji sztuki i praktyki życiowej – został postawiony na głowie. Program ten miał na celu pojednanie kultury i życia materialnego, gdy tylko to ostatnie zostanie samo przekształcone siłami estetycznego upojenia. Sztuka postmodernistyczna odwrotnie – przyjmuje etykę przystosowania. Radykalnie opozycyjne stanowisko przyjęte przez historyczną awangardę vis-à-vis aury pojednania zaprojektowanej przez tradycyjny burżuazyjny estetyzm jest całkowicie zarzucane na rzecz pozoru harmonii i afirmacji. W istocie rzeczy projektuje się nowe pojednanie między sztuką a rzeczywistością; w tym sensie postmodernizm zachowuje się tak, jak gdyby radykalna transformacja życia materialnego została już osiągnięta” (R. Wolin, *Modernism vs Postmodernism*, „Telos” 1984, zima, s. 18). Są też autorzy twierdzący, że w gruncie rzeczy nie zaszły żadne rewolucyjne zmiany w sztuce od czasu wyłonienia się modernizmu. Tu charakterystyczne jest stanowisko F. Kermode’a – wybitnego angielskiego krytyka i teoretyka literatury, który pisze: „Istniała tylko jedna Modernistyczna Rewolucja i zdarzyła się ona dawno temu. Jak dotąd, mogę dostrzec jedynie niewiele radykalnych zmian w modernistycznym myśleniu od tego czasu. Z pewnością więcej zamętu i na pewno więcej dowcipu, lecz żadnej rewolucji, a jeszcze mniej talentu” (F. Kermode, *Modern Essays*, London 1971, s. 61).

²⁷ S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 1, s. 43.

turowej rzeczywistości ponowoczesności, a przynajmniej tych jej cech, które zostały zidentyfikowane przez Baudrillarda i Baumana. Morawski z wyraźną dezaprobatą odnosi się zarówno do zasady konsumpcji i użycia jako, jego zdaniem, typowych dla postmodernistycznych społeczeństw, jak i do trywialności ich kulturowej ikonosfery. Nie akceptuje detronizacji intelektualistów, kultury wysokiej i filozofii. Z niechęcią reaguje na detranscendentalizację kultury postmodernistycznej i jej lekceważenie dramatyczności ludzkiego istnienia. Wedle jego oceny postmodernizm „wyzywa ludzi poczucia tragizmu, śmierć traktuje jako zdarzenie zwyczajne, zabija wrażliwość na tajemniczość istnienia”²⁸. Autor *Komentarza do kwestii postmodernizmu* obawia się, że kultura postmodernistyczna jest rezultatem ostatecznego tryumfu rozumu instrumentalnego, środowiskiem, w którym techniczna skuteczność działania, bezwzględna walka o dominację, powszechna manipulacja i duchowe skarlenie jednostek towarzyszą sobie. Akceptując wysiłki Habermasa, aby ocalić uniwersalne zasady etyczne i pozbawioną dogmatyczności rozumność, twierdzi, że „modernizm ugruntowany na idei *consensusu* wydaje się ze wszech miar niezbędny, jeśli chcemy egzystować roztropnie i bardziej szczęśliwie, niż dotąd to praktykujemy”²⁹.

Nieco bardziej życzliwie ocenia Morawski filozofów zaliczanych do obozu postmodernistycznego, dostrzegając wiele słuszności przynajmniej w niektórych ich tezach. I w tym przypadku jednak daleki jest od akceptacji ich głównego przesłania, które wedle jego opinii zmierza ku „filozoficznemu harakiri”³⁰. Pokazuje, że pomimo wysiłków wyrwania się z kręgu klasycznych problemów filozoficznych, a w szczególności roszczeń filozofii, takich jak opisywanie całości i formułowanie etycznych zaleceń, myśliciele ci wciąż głęboko tkwią w tradycji, którą chcieliby odrzucić³¹. Píše: „Musi się również totalizować wtedy, kiedy zachowuje się dystans krytyczny wobec eschatologii związanej z koncepcjami filozoficzno-religijnymi [...], każda filozofia [...] przyjąć musi jakieś wszechobowiązujące za-

²⁸ Idem, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, s. 33.

²⁹ Ibidem, s. 17.

³⁰ Ibidem, s. 20.

³¹ Ibidem, s. 29.

łożenie. Paradoksalnie, nawet zaprzeczenie całościującego ujęcia staje się całościujące, gdyż pretenduje do tezy, od której nie ma wyjątku; również negatywność najbardziej radykalna przekształca się w pozytywność³². W tej sytuacji nie ma innego wyjścia jak tylko „albo filozofowanie z jakimiś zasadami pierwszymi, jawnymi czy ukrytymi, albo już niefilozofowanie”³³. Wszystko to, co powiedziano wcześniej o postmodernizmie, prowadzi Morawskiego do wniosku, że „postmodernizm jest [...] chorobliwym symptomem kultury nowoczesnej”³⁴, chwytającym z niej to, co „najlichsze”, nie zaś jakimś całkowicie odmiennym i do tego obiecującym stanem kultury. Słowem, jest on rezultatem zwycięstwa jedynie pewnej tendencji w modernizmie, który sam stanowił (stanowi) wielce wewnętrznie zróżnicowany nurt kulturowy. Nie jest bowiem prawdą, że da się go sprowadzić do tryumfu Logosu nad Mythosem, do totalizującego porządku rozumu nad żywiołową siłą wyobraźni i emocji, jak sugerują niektórzy zwolennicy postmodernizmu. Skupia on w sobie różne tendencje, pozostając wierny jednej ze swych najcenniejszych wartości: tolerancji i poszanowaniu pluralizmu.

Stanowisko trzecie z kolei można zidentyfikować jako *an t y m o d e r n i s t y c z n e / p r o p o s t m o d e r n i s t y c z n e*. Jego zwolennicy, do których zaliczyłbym obecnie przede wszystkim Zygmunta Baumana, opowiadają się za postmodernizmem i ponowoczesnością, widząc w nich antidotum na nieszczęścia, jakie przyniosła nowoczesność i towarzyszące jej zespoły ideologii. Zauważmy od razu, że sprawa przynależności Baumana właśnie do tej opcji w sporze o postmodernizm nie jest wcale oczywista. Istnieją bowiem i takie jego wypowiedzi, które świadczyłyby o tym, że postrzega on ponowoczesność i postmodernizm nie jako radykalne przeciwieństwa nowoczesności i modernizmu, lecz raczej jako ich korekcje. W pewnym miejscu czytamy więc: „Postmodernizm to nie więcej (ale także nie mniej) niż modernizm, który długo i z uwagą przygląda się samemu sobie, któremu nie podoba się to, co widzi, i który dostrze-

³² Ibidem, s. 30.

³³ Ibidem, s. 31.

³⁴ Ibidem, s. 35.

ga potrzebę zmiany. Modernizm wkraczający w wiek męski: sporządzający pełny rachunek strat i zysków, poddający sam siebie psychoanalizie, zdający sobie sprawę z intuicji, których nigdy dotąd nie artykułował, uzmysławiający sobie ich wzajemną sprzeczność i absurdalność. Modernizm odrzucający to, co – jak się obecnie wydaje – kiedyś nieświadomie usiłował zrobić³⁵. Sądzę jednak, że ogólny wydźwięk jego wielu prac poświęconych omawianym problemom jest nieco inny niż cytowana deklaracja. Bauman wyraźnie sytuuje się w ostrej opozycji do – szczegółowo przezeń rekonstruowanej – filozoficznej, kulturowej i społecznej struktury nowoczesności i, pomimo wielu zastrzeżeń, z nadzieją wita możliwość (czy raczej w jego ujęciu: fakt) pojawienia się nowej formacji społecznej i kulturowej: ponowoczesności.

W swej ostrej krytyce nowoczesności Bauman podkreśla, iż epokę tę cechowała tęsknota do czystości i jednoznaczności, wyraźności, porządku i pewności. Jej dziełem stało się wykreowanie nadrzędnej opozycji: porządek–chaos. Właśnie w imię tego porządku zostały uruchomione środki działania z zakresu inżynierii społecznej. Zwalczanie chaosu w imię zaprojektowanego z góry porządku miało łączyć się z eliminacją ambiwalencji. Bauman pisze, iż typową „nowoczesną praktyką, treścią nowoczesnej polityki, nowoczesnego intelektu, nowoczesnego życia jest wysiłek wytępienia ambiwalencji; wysiłek, aby dokładnie określić i stłumić bądź też wyeliminować wszystko to, co nie mogłoby być lub nie byłoby precyzyjnie określone. Nowoczesna praktyka nie ma na celu podboju obcych ziem, lecz wypełnienie pustych miejsc w całkowitej *mappa mundi*. Tak naprawdę to nowoczesna praktyka, a nie natura, nie znosi próżni. [...] Dlatego też nietolerancja jest naturalną inklinacją nowoczesnej praktyki”³⁶. Zygmunt Bauman poddaje analizie te mechanizmy społeczne, które zostały uruchomione w dobie nowoczesności po to, aby spełnić marzenia nowoczesnych prawodawców ludzkości (filozofów, naukowców, polityków) i doprowadzić do budowy homogenicznego społeczeństwa i „ogrodniczego państwa”. To ostatnie,

³⁵ Z. Bauman, *Postmodernizm a socjalizm*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 6, s. 273.

³⁶ Idem, *Intimations of Postmodernity*, London 1992, s. 7–8.

kierując się chęcią wprowadzenia w życie zasad jakiegoś idealnego porządku społecznego ufundowanego na niekwestionowalnym aurytecie rozumu, ustanowiło różnice między tym, co winno stanowić jego zdrowy trzon (rośliny pożądane w ogrodzie, wymagające stałej opieki ogrodnika), a tym, co może mu zagrozić swą nieczystością (chwasty, które pleniąc się, mogą doprowadzić do degeneracji całej zdrowej części ogrodu). W ten właśnie sposób został zaprojektowany pewien sztuczny porządek, który przeciwstawiono „chaosowi” naturalności. Nowoczesność – z punktu widzenia Baumana – to jeden wielki, totalitarny w swej istocie projekt ujednolicenia ludzkiego świata, wprowadzenia do niego uniwersalistycznych zasad życia niwelujących naturalne różnice, odbierający ludzkiemu istnieniu walor spontaniczności i kierujący go na ścieżki poszukiwania bezwzględnej, ostatecznej pewności, stałości, a wreszcie i Prawdy. Jego narzędzie: nowoczesne państwo, będąc obsesyjnie legistatorskie, definiujące, strukturyzujące, segregujące, klasyfikujące, rejestrujące i uniwersalizujące³⁷, przyczyniło się do homogenizacji społeczeństw zachodnich poddanych jego oddziaływaniu.

W ponowoczesności upatruje Bauman lekarstwo na wszystkie schorzenia. W wyrażającym się w niej aprobatywnym nastawieniu wobec swobody różnorodności, tolerancji, wielości, różności i odmienności przejawia się nowy duch wolności. Dzięki ponowoczesności otwiera się możliwość życia z poczuciem ambiwalencji, postrzeganej teraz jednak jako pewna wartość, nie zaś jako domagająca się natychmiastowej eliminacji nieznośna przeszkoda na drodze spokojnego życia. Jednocześnie czasy ponowoczesności to czasy odpowiedzialności, jako że nikt ani nic nie jest już w stanie zdjąć z barków podmiotów ciężaru moralnych wyborów. To jednak z kolei pozwala im na swobodne kreowanie nie tylko siebie, ale i wspólnot, w których chcą żyć. „Ponowoczesność jest epoką wspólnot” – powiada Bauman. – „Oczywiście nie *Gemeinschaften* w stylu Tönniesa, nie tych ludzkich kajdan wykutych z rytuałów sąsiedzkiego nadzoru, w których postrzegana była »żelazna ręka historii« spoczywająca na potomnych. Wspólnoty ponowoczesne muszą obywać się bez policji

³⁷ Idem, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991, s. XIV.

i przyjaznych szpiegów. Są one dziełami wyobraźni. Wyprowadzają całą swą moc ofiarowania ufności z wytrzymałości i oddania tych, którzy je sobie wyobrażają. Wspólnoty ponowoczesne nie mają żadnych rad starszych, żadnego duchowieństwa, żadnej armii. A jednak są one potężne, jeśli tylko jako takie są wyobrażane³⁸.

Przejdźmy teraz do omówienia stanowiska czwartego. Jest to opcja dosyć rzadko występująca, mająca jednak przynajmniej dwóch wybitnych przedstawicieli: Daniela Bella i Allana Blooma (raczej na pewno dałoby się do niej zaliczyć także Alisdaira MacIntyre'a, jednakże charakterystykę jego poglądów chciałbym odłożyć do innej okazji – niewątpliwie zasługują one na obszerniejsze potraktowanie). Określmy ową opcję (za Jamesonem) mianem *antymodernistycznej / antypostmodernistycznej*. Bell i Bloom wyrażają krytykę kultury współczesnej, nie ograniczając się jednak do jej najnowszych form, które można by określić mianem postmodernistycznych, lecz sięgając znacznie dalej – aż do tych zjawisk, które towarzyszyły procesom modernizacji świata Zachodu. Dla Bella najważniejszym z nich jest sekularyzacja. Poprzedza ją zmiana statusu przekonań religijnych. Z naturalnie danych, przyswajanych mocą tradycji, stają się one kwestią wyboru i woli; mogą być teraz przyjęte bądź odrzucone w zależności od etycznego i estetycznego nastawienia jednostki³⁹. Odczuwany kiedyś jako naturalny bądź oczywisty kontakt z czymś wykraczającym poza jednostkową egzystencję, daną kulturę lub obowiązujące normy społeczne utracił swą moc bezdyskusyjnego i niepowątpiewalnego faktu. Sfera *sacrum*, stanowiąca swego czasu centrum kultury, skurczyła się i została wyparta ze społecznej wyobraźni przez kulturę (sztukę, filozofię, naukę). Równało się to uwiądowi autorytetu wykraczającego poza lokalne konteksty oraz zerwaniu ciągłości tradycji. „Nasi przodkowie mieli religię, która zapewniała im zakorzenienie zgoła niezależnie od tego, jak bardzo mogli wątpić. Wykorzeniona jednostka może być jedynie kulturalnym tułaczem pozbawionym domu, do którego moż-

³⁸ Idem, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge 1992, s. 197.

³⁹ Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 192.

na powrócić”⁴⁰. Zasygnalizowane procesy zaowocowały wyniesieniem religii do pozycji jedynej instancji oceny dobra i zła, piękna i brzydoty, fałszu i prawdy, a także kultem doznawania przyjemności zmysłowych oraz powiązaniem z tym požądaniem nowości. Etykę religijnego oddania i pilnej pracy zastąpiła etyka użycia. Więzi społeczne korzystające z kulturowych zasobów religii zostały pozrywane: „[...] ludzie tracą zdolność utrzymywania trwałych stosunków wzajemnych, zarówno czasowych, jak i przestrzennych”⁴¹. Nastąpiła atomizacja społeczeństw, rozpad na subkultury i subjęzyki. Sztuka poczęła preferować osobiste doświadczenie kosztem swego tradycyjnego zadania odtwarzania rzeczywistości (*mimesis*)⁴². W kulturze pozbawionej duchowego centrum pozostały tylko peryferie⁴³. Wedle Bella ponowoczesność jedynie wzmacnia i doprowadza do skrajności negatywne procesy zapoczątkowane w dobie nowoczesności⁴⁴. Słowem – zło tkwi źródłowo w procesie modernizacji świata Zachodu i zerwania z tradycją purytańskich wyznawców etosu modlitwy i pracy.

Podobnie A. Bloom w swej książce *The Closing of the American Mind*⁴⁵ szuka źródeł „upadku” kultury współczesnej w charakterze epoki nowoczesności, z jej wewnętrznym mechanizmem odsuwania przekonań religijnych i tradycyjnych wzorów życia na margines. „Kraj, religia, rodzina, idee cywilizacji, wszystkie te sentymentalne i historyczne siły, które stały między kosmiczną nieskończonością a jednostką, dostarczając pewnego poczucia zajmowania miejsca w całości, zostały zracjonalizowane i utraciły swą zniewalającą moc”⁴⁶. W innym miejscu czytamy: „Nihilizm jako stan duszy ujawnia się nie tyle brakiem mocnych przekonań, ile chaosem instynktów i pasji. Ludzie już nie wierzą w naturalną hierarchię różnych wchodzących ze sobą w konflikt inklinacji duszy, a tradycje, które dostar-

⁴⁰ Ibidem, s. 155.

⁴¹ Ibidem, s. 191–192.

⁴² Ibidem, s. 147.

⁴³ Ibidem, s. 141.

⁴⁴ Ibidem, s. 154.

⁴⁵ A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, London 1988.

⁴⁶ Ibidem, s. 85.

czały pewnego substytutu natury, zmarniały. Dusza staje się sceną dla zespołu teatralnego, który regularnie zmienia sztuki – czasami jakaś tragedia, czasami jakaś komedia, jednego dnia miłość, innego dnia polityka, a na koniec religia; teraz dominuje kosmopolityzm, a następnie zakorzeniona lojalność, miasto albo wieś, indywidualizm lub wspólnota, sentymentalizm albo brutalność. I nie istnieje żadna zasada czy wola, która mogłaby nadać temu jakiś porządek. Wszystkie czasy i miejsca, wszystkie rasy i kultury mogą grać na tej scenie”⁴⁷.

W ten sposób dotarliśmy do stanowiska piątego i zarazem ostatniego z wyróżnionych w interesującej nas kwestii oceny modernizmu – postmodernizmu. Określmy je mianem *selektynego i ambivalentnego*, jako że odznacza się brakiem wyrazności i jednoznaczności w ocenie wchodzących w grę zjawisk kulturowych. Spróbujemy je prześledzić na przykładzie tego, co ma do powiedzenia o modernizmie i postmodernizmie Richard Rorty.

Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?

Rozważenie kwestii relacji poglądów Richarda Rorty’ego do postmodernizmu wymaga dokonania wstępnego rozróżnienia. Dotyczy ono dwóch odmiennych aspektów, w jakich relacja ta może być analizowana. Aspekt pierwszy – z mojego punktu widzenia ważniejszy – dotyczy możliwości wpisania refleksji autora *Contingency, Irony and Solidarity* w krąg problemowy postmodernizmu bez zwracania uwagi na jego osobiste intencje wyrażane *expressis verbis*. Aspekt drugi odnosi się właśnie do tych intencji. Warto zauważyć od razu, że nie istnieje między owymi aspektami, czy podejściami, jakaś przepaść. Jednym słowem – chęć wpisania Rorty’ego do grona filozofów postmodernistycznych nie musiałaby wcale wzbudzić jakichś gwałtownych protestów z jego strony, niemniej istnieją przesłanki do przyjęcia tezy, że nie byłby nią nadzwyczajnie zachwycony. Z różnych względów wolałby z pewnością lokować się po prostu poza ca-

⁴⁷ Ibidem, s. 155–156.

łym obszarem problemowym modernizmu i postmodernizmu, nowoczesności i ponowoczesności. Z żalem stwierdza obecnie, iż sam kiedyś pochopnie używał określenia „postmodernistyczny” w celach retoryczno-perswazyjnych, które mogą obejść się bez tej etykiety⁴⁸. Chce, aby podstawowym wyznacznikiem jego autoidentyfikacji zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i politycznej była tradycja pragmatyzmu amerykańskiego.

Sceptycyzm Rorty'ego wobec sporu o postmodernizm jest najlepiej widoczny w krótkim tekście *Philosophy and Post-Modernism*⁴⁹. Wyraża w nim głęboką niechęć do wszelkich globalizujących periodyzacji, milcząco przyjmujących przekonanie, że wszystkie sfery kultury są podporządkowane temu samemu rytmowi zmian, jakiemuś *Weltgeist*, narzucającemu im wszystkim ten sam sztywny wzór. Twierdzi, iż sfery te pozostają wobec siebie w relacji pewnej niewspółmierności faz rozwoju (czy zmiany) i w związku z tym zaleca raczej lokalność analiz⁵⁰. Równie sceptycznie jak do pojęcia postmodernizmu odnosi się autor *Contingency, Irony and Solidarity* do pojęcia nowoczesności i modernizmu. W eseju *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka* czytamy: „Musimy unikać podejścia podzielanego przez Heideggera, Adorna i wielu współczesnych pisarzy marksistowskich, stwierdzającego, że istnieje fenomen zwany »nowoczesnością«, obejmujący zarówno demokrację burżuazyjną, jak i totalitaryzm, a także, że można znaleźć filozoficzne ujęcie tego fenomenu, w którym rozróżnienie między tymi dwiema formami życia społecznego byłoby *Aufgehoben*”⁵¹. Jednocześnie jednak można znaleźć również w jego pismach takie fragmenty, które wprost odnoszą się do wspomnianego problemu. Zajmiemy się tym nieco dalej. Najpierw jednak powiemy kilka słów o tym, jak dzieło Rorty'ego traktują inni.

⁴⁸ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge 1992, s. 1.

⁴⁹ Idem, *Philosophy and Post-Modernism*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec.

⁵⁰ Ibidem, s. 51.

⁵¹ R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, tłum. A. Grzeliński i A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 27.

Nie ulega wątpliwości, iż jest on uznawany obecnie za najwybitniejszego przedstawiciela postmodernizmu w filozofii anglosaskiej. Ten sposób postrzegania Rorty'ego jest faktem, który należy wziąć pod uwagę. Być może jest to jedyny fakt, który powinien liczyć się w tej sprawie. Każda bowiem próba odpowiedzi na pytanie, czy Rorty jest rzeczywiście filozofem postmodernistycznym, musi napotkać zawsze tę samą trudność – konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie: co to właściwie znaczy być „filozofem postmodernistycznym”? Jaką wizję postmodernizmu ma się na myśli? Trudność tę próbowałem rozwiązać przez naszkicowanie tego, co moim zdaniem mogłoby się składać na pewną modelową charakterystykę postmodernizmu. Łatwo zauważyć, że poglądy Rorty'ego doskonale się w niej mieszczą, co więcej – nie ukrywam, że istotnie wpłynęły na jej treść. Wedle mego przekonania wyznaczają one wręcz paradygmatyczny wzór tego, co można by uznać za postmodernizm w filozofii. Mam tu w szczególności na uwadze kwestie epistemologiczne (problem rzeczywistości, obiektywności poznania i jego celów, prawdy itd.), etyczne (status wartości etycznych, relacja kultura–typ uznawanych wartości) i metafizyczne (status filozofii, jej rola w kulturze). Zarazem jednak myśl Rorty'ego, zwłaszcza na płaszczyźnie politycznej, a częściowo i etycznej, wymyka się łatwym klasyfikacjom. Bez względu bowiem na to, czy określimy polityczny wydźwięk postmodernizmu jako konformistyczny czy postępowy, anarchistyczny czy prowsłotnotowy, ultrarewolucyjny czy konserwatywny, nihilistyczny czy konstruktywny, nie dopasujemy do niego poglądów autora *Contingency, Irony and Solidarity*. Samotna walka, jaką toczy zarówno z konserwatystami na prawicy, jak i radykałami na lewicy świadczy wyraźnie o odrębności jego stanowiska politycznego. Również Rorty'ego stosunek do sztuki daleki jest od jednoznaczności. Choć nie ma w nim śladów tęsknoty do rewitalizacji posłannictwa modernistycznej awangardy, to jednak brak też znamion aprobaty dla sztuki jako tylko pastiszu i zabawy. Prowsłotnotowy neohumanizm Rorty'ego każe mu patrzeć na nią przez pryzmat *Sittlichkeit*, postnietzscheański indywidualizm zaś przez pryzmat *Moralität*. Liczą się dlań wszak zarówno publiczne cnoty, jak i prywatne idiosynkrazje, zarówno wspólne dobro, jak i prywatne szczęście. Zauważmy, iż wła-

śnie owo „jak i” charakteryzuje najpełniej postmodernistyczną postawę Rorty’ego. Nie ma w niej śladu charakterystycznej dla modernizmu dialektyki „albo–albo”, tęsknoty do czystości i wykluczania. Słusznie też, ze swego punktu widzenia, Rorty wyraża niechęć do klasyfikowania kultury w kategoriach przeciwstawnych nurtów czy modeli, dostrzegając w takim klasyfikowaniu gest zapożyczony z gry językowej, w której on sam nie chce brać udziału. Skłonny byłbym postawić tezę, iż właśnie owa niechęć do klasyfikowania jest znamieniem postawy postmodernistycznej, która r z e c z y w i ś c i e, a nie tylko deklaratywnie, zerwała z modernizmem, tak jak ich ciągle trzymanie się jest gestem całkowicie modernistycznym. Paradoksalnie zatem „prawdziwy” postmodernizm winien pozostać obojętny wobec wszelkich biegunowych klasyfikacji, niepodatny na pokusę krytyki mającej na celu „zniesienie” czy krytyczne przezwyciężenie. Jeśli jakaś myśl tego nie czyni, pozostaje w okowach modernistycznego stylu myślenia bez względu na swe deklaracje.

Chciałbym zaznaczyć, iż taki właśnie postmodernizm filozoficzny, połączony z przywiązaniem do politycznych i etycznych ideałów modernizmu, choćby nie wiem jak spostmodernizowanych, jaki prezentuje Richard Rorty, budzi moją sympatię. Skłonny byłbym zgodzić się z Morawskim, który uważa „Rorty’ego akces do etosu solidarności i anty-okrucieństwa za modernistyczne *credo* wewnątrz jego postmodernistycznych koncepcji”⁵², z tym wszakże zastrzeżeniem, że w szczególności wizja solidarności w ujęciu Rorty’ego znacznie odbiega od tradycyjnej (modernistycznej). Nie oznacza to wcale, że mój stosunek do Rorty’ego jest bezkrytyczny, co próbowałem wcześniej udokumentować, wskazując m.in. na trudności z pogodzeniem postmodernistycznych przesłanek filozoficznych z silnie modernistycznymi postulatami etycznymi i politycznymi. Tu, tytułem uzupełnienia, chciałbym dodać tylko, iż nie widzę sprzeczności między neohumanizmem postmodernistycznym a sprywatyzowaną wiarą religijną. Przekonanie, że nie istnieje natura ludzka, w tym pożądana religijnej wiary, człowiek zaś jest jedynie „tkaniną przekonania i pragnień”, nie pozostaje – moim zdaniem – w sprzeczności

⁵² S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, s. 32–33.

z prywatnym pragnieniem wiary w istnienie czegoś, co ów, jedynie ludzki, porządek przekracza, choć jednocześnie rozumiem, iż „żarliwy fizykalizm”⁵³ może stanowić istotną przeszkodę w przystaniu na tę tezę. W każdym razie zarówno współczucie dla cierpiących ból i poniżenie, jak i chęć kreacji solidarnej wspólnoty ludzkiej na bazie owego współczucia nie wydają się kolidować z prywatnym przywiązaniem do takich czy innych przekonań religijnych. Ponownie zgadzam się ze Stefanem Morawskim, gdy w artykule-liście do Rorty’ego pisze: „[...] nie dostrzegam żadnej zniewalającej przyczyny, aby odrzucić założenie, że Pańskie »darwinistyczne« podejście automatycznie jakoby eliminuje możliwość żywienia uczuć religijnych. Nie twierdzę, że człowiek jako coś więcej niż zwierzę musi żywić takowe uczucia. Wystarczy, że może. [...] Dlaczego nie pozostawić otwartym problemu sposobu myślenia, który zakłada istnienie innego świata na mocy ludzkich projektów (paradoksalnie, iluzja staje się elementarną prawdą, nawet jeśli nie ma żadnych stałych współrzędnych poza nami)”⁵⁴. Problem pojawia się wtedy, gdy w grę zaczynają wchodzić Kościoły, religia zinstytucjonalizowana lub przekonania religijne o charakterze fundamentalistycznym. Oczywiście, jakiegokolwiek fundamentalizmy są nie do pogodzenia z neopragmatyzmem Rorty’ego. Zgadzam się też z nim, że każde apodyktyczne przekonanie roszczące sobie prawo do prawdziwości absolutnej zasługuje na ironiczne wzięcie w nawias⁵⁵. Nie sądzę jednak, aby to samo dotyczyło wszelkich impulsów religijnych, wszelkich tęsknot do tego, co transcendentne. W istocie rzeczy zarówno działalność filozoficzna, jak i naukowa takowe impulsy również wyraża – czy to nam się podoba, czy nie. Problem dotyczy, jak sądzę, statusu światopoglądu religijnego. Ma on naturalną skłonność do popadania w dogmatyzm, do uprzedmiotowienia świata w sposób absolutystyczny⁵⁶, który rzeczywiście może zamykać drogę do wszelkiej dys-

⁵³ R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, s. 60.

⁵⁴ S. Morawski, *List do profesora Richarda Rorty’ego*, w: *ibidem*, s. 138.

⁵⁵ Zob. A. Szahaj, *Fundamentalizm*, „Przegląd Społeczny” 1993, nr 9.

⁵⁶ Zob. J. Kmita, „Uprzedmiotowienie” naukowe a „uprzedmiotowienie” religijne, „Nurt” 1985, nr 9.

kusji i wszelkiej zmiany kulturowej. Tego właśnie Rorty najwyraźniej się obawia. Jednocześnie doskonale zdaje on sobie sprawę, iż bez impulsów religijnych wiele z tych ideałów, które i jemu są bliskie, nie miałyby w przeszłości żadnych szans na realizację. Już to wystarcza, aby bardzo ostrożnie ważyć racje w sprawie religii, tym bardziej że – jak to ukazywało już tak wielu filozofów i pisarzy – wolność i przygodność to ciężary dla wielu zbyt wielkie, aby mogli je podźwignąć. Poczytywanie im tego za złe byłoby wyrazem pychy, której wszyscy winniśmy się wystrzegać. Odwoływanie się do światopoglądu religijnego nie jest ucieczką słabych i nie dość wyrafinowanych intelektualnie mieszkańców tego świata. Jest to odpowiedź – nieistotne, czy wykreowana kulturowo, czy też mająca swe transcendentne źródło – na rzeczywiste tęsknoty i potrzeby ludzi. Żadna tylko kulturowa forma pocieszenia, nieodwołująca się do tego, co transcendentne, nie jest, jak na razie, w stanie spełnić tej funkcji i nie sądzę, wbrew temu, co sugeruje Rorty, aby w przyszłości mogła. Zresztą także w tym wypadku pragmatyczne ważenie zysków i strat powstałych w wyniku upowszechniania się pewnych przekonań winno wziąć górę nad poczuciem intelektualnej słuszności. W przeciwnym razie pragmatyzm zamieni się w dogmatyzm, tyle że z przeciwnym znakiem. To zaś byłoby zaiste paradoksalne.

Być może jednak wszystkie te uwagi są nieuzasadnione. Oto bowiem w polemice z Morawskim Rorty wypowiada słowa, które bezpośrednio odnoszą się do nakreślonego problemu. Powiada tam: „Zgadzam się [ze Stefanem Morawskim], że »istoty ludzkie zawsze chcą być czymś więcej niż są w stanie być« [...], lecz nie zgadzam się z nim, że »kondycja ludzka zmusza nas do poszukiwania jakichś trwałych podstaw«. Chcieć być czymś więcej, niż jest się w stanie być, jest orientacją na przyszłość. Pragnienie mocnych podstaw jest orientacją na to, co wieczne. Postrzegam ludzki postęp jako przejście od tej drugiej orientacji ku pierwszej. Termin »dyspozycja religijna« może mieć zastosowanie do każdej orientacji. W sensie pierwszej orientacji religia jest inspiracją do odważnej przygody. W sensie drugiej – jest ona poszukiwaniem pewności i bezpieczeństwa. Nie twierdzą, że pragmatysta musi być ateistą – to byłoby głupie. William James prezentował swą »wolę wiary« [...], wierząc w skoń-

coną boskość, która potrzebowała naszej pomocy. Większą część *A Common Faith* Deweya trudno odróżnić od Whiteheada doktryny Wspólnej Natury Boga. Jednakże James rzadko, Dewey zaś nigdy nie myśleli o przedmiocie religijnej wiary jako dostarczycielu pewności i bezpieczeństwa. Religijny pragmatysta różni się od pragmatysty ateistycznego jedynie rodzajem poezji, jakiej używa po to, aby siebie zainspirować⁵⁷. O ile – jak stwierdziłem poprzednio – sprywatyzowana wiara religijna nie musi być w sprzeczności z kreowaniem „planetarnej wspólnoty wrażliwych na ból i upokorzenie”, co więcej – może stanowić bardzo efektywne zaplecze motywacyjne jej kreowania, o tyle nie jestem wcale pewien, że również da się ona tak łatwo pogodzić z pragmatycznym nastawieniem do świata, jak sugeruje Rorty. Wprawdzie można się zgodzić z przekonaniem pragmatystów o choczko podjętym przez Rorty'ego, że tylko te przekonania są rzeczywiście różne, które mają odmienne konsekwencje praktyczne i w tym sensie dopóki mamy do czynienia z tym samym typem działania na płaszczyźnie etycznej czy politycznej, możemy ignorować różnice światopoglądowe, które za nim stoją, mówiąc o „jedynie różnym typie poezji”, który nas inspiruje, to jednak nie sposób założyć, iż praktyka nie ujawni wreszcie różnic, o których mowa, a wtedy może się też okazać, że owe „jedynie odmienne typy poezji” mają jednak wpływ na odmienne wybory, których dokonujemy w życiu, że nie są one zatem zupełnie bez znaczenia. Przynajmniej jednak, iż nie ma jednoznacznych zależności, a także, że Rorty słusznie uznaje swój pragmatyzm za godnego dziedzica najcenniejszych wątków religijnych kultury zachodniej.

Powróćmy teraz do tekstów Rorty'ego, aby zidentyfikować jego spojrzenie na problem modernizmu – postmodernizmu, nowoczesności – ponowoczesności. Jak wspomniałem wcześniej, pełne jest ono ambiwalentnych odczuć i wahania. Rorty uważa bowiem,

⁵⁷ R. Rorty, *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2, s. 205–206; podobnie wypowiada się Rorty w swym najnowszym tekście poświęconym zagadnieniu relacji pomiędzy wiarą religijną a pragmatyzmem; zob. R. Rorty, *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*, tłum. R. Znaniński, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995.

że problematyka postmodernizmu i ponowoczesności została narzucona przez wywodzącą się od Webera tradycję filozoficzną, która jednak jest obecnie już nie całkiem aktualna. Pisałem o tym przy okazji relacjonowania jego polemiki z Habermasem. Miast używać tak obszernych kategorii, jak modernizm i postmodernizm, wolałby skupić się na bardziej konkretnych „niebezpieczeństwach i możliwościach, które nas otaczają”, na „konkretnych politycznych nadziejach”. W eseju *Heidegger, Kundera, Dickens* pisze Rorty o pesymizmie społecznym, który jego zdaniem opanował dziś intelektualistów zachodnich: „Ów pesymizm, określający siebie czasem mianem »postmodernizmu«, zrodził przekonanie, iż nadzieje na większą wolność i równość znaczące niedawną historię Zachodu były poniekąd złudne. »Postmodernistyczne« starania, aby ogarnąć myślą i streścić Zachód, sprawiły, iż coraz bardziej kuszące staje się zestawienie go jako całości z resztą świata potraktowaną jako całość. Starania takie ułatwiły użycie słów: »Wschód« lub »niezachodnie sposoby myślenia« jako nazwy tajemniczej, zbawczej mocy, czegoś, co wciąż jeszcze może podsuwać nadzieję”⁵⁸. Szczególną dezaprobatę Rorty’ego budzą skrajnie lewicowe koncepcje stworzenia nowej postmodernistycznej polityki, w której zostają zanegowane takie na przykład instytucje jak demokracja liberalna. O postawie „kulturowej lewicy”, anektującej na swe potrzeby dyskurs postmodernizmu, pisze: „Kulturowa lewica wydaje się podzielać ze staromodnymi marksistami zarówno instynktowną niechęć do propozycji konkretnych, stopniowych reform, jak i przekonanie, że jest czymś bardzo ważnym, aby znaleźć »właściwą teoretyczną analizę« jakiegoś zjawiska społecznego, jeśli nawet analiza ta nie prowadzi do propozycji określonych zmian, a jedynie do jeszcze jednego przypomnienia o potrzebie transformacji”⁵⁹. Rorty uważa, że pojęcie postmodernizmu jest pojęciem ukutym zbyt pochopnie, albowiem nieprawdą jest, że cała treść modernizmu została już skonsumowana, że potencjał tej formy kultury już się wyczerpał; „byłoby czymś skromniejszym i bardziej realistycz-

⁵⁸ Idem, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, s. 80–81.

⁵⁹ Idem, *Two Cheers for the Cultural Left*, „The South Atlantic Quarterly” 1990, nr 1/2, s. 232.

nym zapomnieć o »postmodernizmie«⁶⁰ – pisze Rorty⁶⁰. W innym zaś miejscu dodaje: „Mam nadzieję, że nasi następcy odwrócą się od tej problematyki: problematyki »natury nowoczesności«, i będą pisać społeczno-polityczną historię Zachodu bez wspomniania o modernizmie, postmodernizmie czy jakimkolwiek innym takim »wielkim zwrocie«. Mam nadzieję, że napiszą oni opowieść o wielkiej liczbie zachodzących na siebie kampanii, a nie o kilku wielkich ruchach»⁶¹. Wedle niego kultura zachodnia nie przyswoiła sobie jeszcze w dostatecznym stopniu Darwinowskiego obrazu człowieka jako po prostu zwierzęcia posługującego się znakami, że wciąż jeszcze tkwi w jego dwoistym obrazie jako istoty obdarzonej duszą i ciałem, gdzie dusza jest czymś czystym i szlachetnym, a ciało czymś złym i nieczystym. Zmiana tego właśnie obrazu jest dla Rorty'ego znacznie istotniejszym zadaniem niż tropienie dychotomii między modernizmem i postmodernizmem czy nowoczesnością i ponowoczesnością.

Wszystkie te zastrzeżenia wobec postmodernizmu, wyraźna niechęć do niektórych historycznych przejawów tej orientacji nie zmieniają faktu, że autor *Contingency, Irony and Solidarity* w swych wcześniejszych pismach odwoływał się aprobatywnie do tej kategorii. Najlepszym przykładem jest słynny już artykuł *Postmodernist Bourgeois Liberalism*⁶², zamieszczany we wszystkich antologiach tekstów postmodernistycznych. Rorty, śladem Lyotarda, akceptuje w nim jako wyznacznik postmodernistyczności wyrzeczenie się tęsknot do metanarracji symbolizowanych takimi na przykład pojęciami, jak „ja noumenalne”, Duch Absolutny, Proletariat⁶³. Broni też tam swego stanowiska, jeszcze wtedy określanego przez niego mianem postmodernistycznego, przed oskarżeniami o relatywizm. I choć pisałem już o tym w pierwszym rozdziale, warto jeszcze raz powrócić do tej sprawy i tym razem obszerniej nieco zacytować Rorty'ego. Píše on: „[powiada się], że to, co nazywam »postmodernizmem«, lepiej określić mianem »relatywizmu«, i że relatywizm

⁶⁰ Idem, *Darwin and Derrida* (mpis), 1994, s. 5.

⁶¹ Idem, *Movements and Campaigns* (mpis), 1994, s. 6–7.

⁶² Zob. idem, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, w: idem, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge 1991.

⁶³ Ibidem, s. 198–199.

sam się znosi. Relatywizm z pewnością sam się znosi, jednakże istnieje różnica między nim a stwierdzeniem, że musimy działać na bazie sieci [przekonań i pragnień], którymi jesteśmy, wspólnot, z którymi się w danym momencie identyfikujemy. Postmodernizm jest nie bardziej relatywistyczny niż sugestia Hilarego Putnama, że powinniśmy zaprzestać prób osiągnięcia »punktu widzenia Boskiego Oka« i uprzytomnić sobie, że »możemy jedynie żywić nadzieję na wytworzenie bardziej racjonalnej koncepcji racjonalności czy też lepszej koncepcji moralności, poruszając się w obrębie naszej tradycji«. Pogląd, że każda tradycja jest tak samo racjonalna czy moralna jak inna, mógłby być utrzymywany jedynie przez jakiegoś boga, kogoś, kto nie musi używać [...] terminów »racjonalne« czy »moralne«, ponieważ nie musi dociekać czy też rozważać. Istota taka wycofałaby się z historii i rozmowy w kontemplację i metanarrację. Oskarżać postmodernizm o relatywizm to próbować włożyć metanarrację w postmodernistyczne usta. Czyni się to, gdy identyfikuje się »zajmowanie stanowiska filozoficznego« jako czynienie metanarracji możliwą. Jeśli będziemy upierać się przy takiej definicji filozofii, wtedy postmodernizm będzie postfilozoficzny. Byłoby jednak lepiej, gdybyśmy zmienili te definicje»⁶⁴.

Choć Rorty akceptuje, jak widać, istotny element Lyotardowskiej charakterystyki postmodernizmu, choć w zgodzie z duchem hasła autora *Postmodern Condition* o konieczności zachowania „sprawiedliwości wobec różnorodności” stwierdza, że „To, co się liczy, to partykularność, a nie powszechność”⁶⁵, nie oznacza jednak wcale, iż nic go z francuskim filozofem nie dzieli. W tekście *Cosmopolitanism without Emancipation* pisze: „Tak jak Lyotard chcę porzucić metanarrację. Inaczej niż on wciąż chcę tworzyć budujące narracje pierwszego rzędu”⁶⁶. Jak wiemy, winny one być etnocentryczne i unikać roszczeń do uniwersalizmu. Rorty zauważa zatem, iż samemu Lyotardowi nie udało się uniknąć konstruowania wielkiej narracji. „Lyotard ma rację, iż powinniśmy zrezygnować z *grands récits*. Jednakże także je-

⁶⁴ Ibidem, s. 202.

⁶⁵ R. Rorty, rec. z: A. Heller, F. Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (mpis), 1990, s. 8.

⁶⁶ Idem, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 211–212.

go krytycy mają rację, iż powinniśmy znaleźć sposób, aby uczynić to bez dramatyzowania naszego własnego osiągnięcia, ponieważ takie dramatyzowanie da w rezultacie jeszcze jeden *grand récit*: ten rodzaj filozofii bieżących zdarzeń, który powie nam, jak my, intelektualni, właśnie staliśmy się ekscytująco różni⁶⁷. Nie podziela też Rorty Lyotardowskiego przekonania o niemożności przerzucania mostów komunikacyjnych między odmiennymi gramami językowymi⁶⁸. Choć bowiem prawdą jest, że nie istnieje taki język, do którego dałoby się sprowadzić inne języki, nie oznacza to wcale, że nie sposób nauczyć się odmiennych języków, aby móc porozumieć się z jego użytkownikami w stopniu umożliwiającym wspólną koordynację działania⁶⁹. Nie oznacza to też, że jesteśmy skazani na pielęgnowanie odmienności, różnicy i sporu („zatargu”), jak chciałby tego Lyotard. Wręcz przeciwnie. Wedle Rorty’ego nasz szacunek dla odmienności i różnicy nie może odwracać naszej uwagi od tego, co może okazać się wspólne, od uporczywych prób realizacji pragmatycznej utopii: planetarnego społeczeństwa demokratycznego. „Mogę przedstawić kwestię niezgody między Lyotardem i mną [...], mówiąc, że to, co on nazywa *défaillance* nowoczesności, uderza mnie jako tylko utrata wiary [...] w naszą zdolność do wypracowania jakiegoś jednego zbioru kryteriów, który każdy, we wszystkich czasach i miejscach, mógłby zaakceptować, jako utrata wiary w wynalezienie jakiejś pojedynczej gry językowej, która mogłaby przejąć wszystkie prace, wcześniej wykonywane przez wszystkie te gry, które były kiedykolwiek grane. Utrata tego teoretycznego celu pokazuje po prostu, że jeden z mniej ważnych wynalazków zachodniej cywilizacji – metafizyka, jest w stanie uwiądnąć. Ta niemożność znalezienia jakiegoś wielkiego, ujednocniającego dyskursu, w którym można by napisać uniwersalny podręcznik przekładu (i w ten sposób pozbyć się potrzeby ciągłego uczenia się nowych języków), nie implikuje podania w wątpliwość możliwości [...] pokojowego postępu społecznego⁷⁰. Jak zatem widać, w sporze między Lyotardem i Habermasem Rorty

⁶⁷ Idem, *Movements and Campaigns*, s. 7.

⁶⁸ W tej sprawie zob. J.-F. Lyotard, J.-F. Thebaud, *Just Gaming*, s. 58.

⁶⁹ Por. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 215.

⁷⁰ Ibidem, s. 218.

staje raczej po stronie Habermasa, aczkolwiek z aprobatą odnosi się do niektórych aspektów krytyki poglądów Habermasa przeprowadzonej przez autora *Postmodern Condition*, powiadając, że winniśmy czytać Lyotarda jako kogoś, kto mówi, iż „kłopot z Habermasem nie polega tak bardzo na tym, że dostarcza on metanarracji emancypacji, lecz raczej na tym, że czuje on potrzebę legitymizowania, że nie jest gotów pozwolić narracjom, które trzymają w kupie naszą kulturę, wykonywać ich robotę. Drapie się tam, gdzie nie swędzi”⁷¹. Podobnie akceptująco traktuje Rorty Lyotarda, gdy ten utrzymuje, że (mówiąc słowami Rorty’ego) „nie ma interesujących różnic epistemologicznych między celami i procedurami naukowców i polityków”⁷², choć zarazem zupełnie nie do zaakceptowania jest dlań słynne twierdzenie Lyotarda, że nauka „postmodernistyczna, zajmując się tym, co niedecydowalne, granicami dokładnej kontroli, konfliktami charakteryzowanymi przez niepełną informację, fraktalami, katastrofami i pragmatycznymi paradoksami, teoretyzuje swą własną ewolucję jako nieciągłą, katastroficzną, niekorygowalną i paradoksalną. Zmienia znaczenie słowa wiedza, pokazując, jak taka zmiana może zajść. Produkuje nie to, co znane, lecz to, co nieznanne. I sugeruje model uprawomocnienia, który nie ma nic wspólnego z maksymalizowaniem osiągnięć, lecz ma za swą podstawę różnicę rozumianą jako paralogia”⁷³. Dla Rorty’ego nauka jest wysiłkiem kolektywnym, nakierowanym na osiągnięcie prowizorycznej zgody. Ma ona swe okresy normalne i rewolucyjne, z pewnością jednak nie jest permanentną rewolucją. I w tym wypadku autor *Contingency, Irony and Solidarity* obstaje przy umiarkowanym stanowisku Kuhna. Lyotard jest też niekonsekwentny – zdaniem Rorty’ego – gdy z jednej strony odrzuca projekt historii uniwersalnej, z drugiej zaś podkreśla powszechnodziejowe znaczenie wprowadzania w życie nowych praktyk informacyjnych⁷⁴.

Można by zatem powiedzieć, że o ile Rorty jest skłonny zaakceptować przynajmniej niektóre z przekonań Lyotarda wiążące się

⁷¹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 167.

⁷² Ibidem, s. 172.

⁷³ J.-F. Lyotard, *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, s. 60.

⁷⁴ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 220–221.

z kwestiami epistemologicznymi czy też ściśle filozoficznymi, o tyle nie ma zamiaru tego uczynić, gdy w grę zaczynają wchodzić inne kwestie, przede wszystkim o charakterze politycznym. Za zupełne nieporozumienie uważa na przykład twierdzenie Lyotarda, że „Maj 1968 obalił doktrynę liberalizmu parlamentarnego”⁷⁵. Nie szczędzi mu też słów krytyki w kontekście jego tęsknot do „tego, co wzniosłe”, do „tego, co przekazywalne, lecz nieprzedstawialne”, traktując ich głoszenie jako filozoficzne zmierzanie donikąd, a przede wszystkim jako nieistotne dla „próby osiągnięcia *consensusu* komunikacyjnego, która jest żywotną siłą poruszającą kulturę”⁷⁶. Nawiązując do poczynionego przez Hansa Blumenberga rozróżnienia na „utwierdzenie siebie” – jako prospektywne dążenie do uczynienia życia lepszym, i „uzasadnienie siebie” – jako filozoficzne dążenie do przedstawienia przesłanek usprawiedliwiających swe istnienie, Rorty pisze: „Ci, którzy chcą wzniosłości, mają na celu postmodernistyczną formę życia intelektualnego. Ci, którzy chcą pięknej społecznej harmonii, chcą postmodernistycznej formy życia społecznego, w którym społeczeństwo jako całość utwierdza siebie, nie kłopotując się o uzasadnianie siebie”⁷⁷. Jeszcze bardziej pod prąd postmodernistycznego nurtu myślenia idzie Rorty wtedy, gdy prowokacyjnie stwierdza: „[...] nie ma nic złego w nadziejach oświecenia, nadziejach, które wykreowały zachodnie demokracje. Dla nas, pragmatystów, wartość ideałów oświecenia polega po prostu na wartości niektórych instytucji i praktyk, które zostały dzięki nim wykreowane”⁷⁸. Zarazem jednak akcentuje swe przywiązanie do pewnych istotnych – jego zdaniem – osiągnięć refleksji postmodernistycznej. Pisze: „Przewagą liberalizmu postmodernistycznego jest to, że przyznaje on, iż jego rekomendowanie nie jest rekomendowaniem jakiegos filozoficznego światopoglądu, jakiejś koncepcji natury ludzkiej czy też sensu życia ludzkiego przedstawicielom innych kultur. Wszystko, co po-

⁷⁵ J.-F. Lyotard, *The Postmodern Explained*, s. 29; opinia wygłoszona przez Rorty'ego w trakcie seminarium poświęconego Lyotardowi w University of Virginia w lutym 1994 roku.

⁷⁶ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 176.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 344.

winniśmy czynić, to wskazywać na praktyczną przewagę instytucji liberalnych w dozwolaniu jednostkom i kulturom na kooperatywne działanie, obywatelom się bez ingerowania w czyjąś prywatność, bez wtrącania się w czyjąś koncepcję dobra⁷⁹.

Podobnie krytyczny stosunek jak do Lyotarda ma Rorty do Baudrillarda. I choć brak w jego pismach bezpośredniego odniesienia do myśli Baudrillarda, to jego ustne wypowiedzi i komentarze w trakcie seminarium poświęconego postmodernizmowi, w tym Baudrillardowi, usprawiedliwiają taki sąd. Większość analiz francuskiego socjologa uważa za pustosłowie i historyczne przejawskrawienie. Mówienie o „systemie” i oporze wobec niego uznaje za ruchy w grze językowej, w którą sam nie chce grać. Trudno wręcz wyobrazić sobie słowa, które bardziej przeczyłyby jego intencjom niż wypowiedziane przez Baudrillarda w rozmowie z Nicholasem Zurbrugiem: „Nie powinniśmy zakładać produkowania pozytywnych rozwiązań. Moim zdaniem to nie jest zadanie intelektualisty czy myśliciela. My za to nie odpowiadamy. [...] Nie powinno się próbować inicjować pozytywnych rozwiązań, ponieważ nieuchronnie zostaną one potępione, a zatem są one potencjalnym marnowaniem energii⁸⁰. Podobnie wszelkie deklaracje Baudrillarda odnoszące się do „końca historii”, „końca polityki” czy też implozji społeczeństwa w masie Rorty uznałby z pewnością za przejaw naiwności albo złej woli. Na pewno też zgodziłby się z opinią Stevena Besta i Douglasa Kellnera, że „Tezy Baudrillarda są powierzchowne, charakteryzują się niedbałym generalizowaniem, skrajną abstrakcją, semiologicznym idealizmem [tu Rorty miałyby z pewnością wątpliwości – A. S.] i banałami⁸¹”.

Interesujące jest skądinąd, że Rorty, mając tak entuzjastyczny stosunek do filozofii Derridy, jednocześnie zdecydowanie krytykuje poglądy zarówno Lyotarda, jak i Baudrillarda. Nie chcę przez to twierdzić, że nic tych filozofów nie dzieli. To byłaby nie-

⁷⁹ Ibidem, s. 209.

⁸⁰ J. Baudrillard, *Fractal Theory. Interview with N. Zurbrugg*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, ed. M. Gane, London 1993, s. 170.

⁸¹ D. Kellner, S. Best, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, s. 139.

prawda. Zarazem jednak prezentują oni podobny styl filozofowania, wychodząc z tych samych poststrukturalistycznych przesłanek. Abstrahując od bardzo skądinąd istotnego faktu, że filozofia autora *De la grammatologie* z pewnością najbardziej odpowiada filozoficznym interesom Rorty'ego, jedno wypada tu stwierdzić: Rorty nie ma zastrzeżeń do politycznych poglądów Derridy, prezentującego dosyć standardowe poglądy liberalno-socjaldemokratyczne. Inaczej jest w przypadku Lyotarda, Baudrillarda czy Foucaulta. Do nich wszystkich stosują się uwagi z końcowej części jego tekstu *Cosmopolitanism without Emancipation*, w którym czytamy: „Intelektualiści anglosascy przyjmują jako coś oczywistego, że (w krajach, takich jak Francja i Stany Zjednoczone, gdzie prasa i wybory są wolne) »poważna« polityka jest reformistyczna. Z tego punktu widzenia polityka rewolucyjna w takich krajach nie może być niczym więcej, jak tylko intelektualnym ekshibicjonizmem. I odwrotnie, wydaje się, że wśród francuskich intelektualistów przyjmowane jest jako oczywistość, że »poważna« myśl polityczna jest myślą rewolucyjną i że oferowanie konkretnych sugestii elektoratowi lub wybranym przywódcom, wyrażanych w bieżącym języku politycznym dnia, jest poniżej czyjejś godności czy też jest czymś, co robi się tylko w wolnych chwilach”. I dodaje uwagę, która wiele wyjaśnia w sposobie traktowania przezeń problemu postmodernizmu: „Podejrzewam, że różnica między tym, co Lyotard czerpie z Wittgensteina, a tym, co czerpie ja, a także różnica między Lyotarda interpretacją ponowoczesności jako rozstrzygającego przesunięcia, które przebiega w poprzek kultury, a moim jej widzeniem jako po prostu stopniowego zamykania i zapominania pewnej filozoficznej tradycji, odzwierciedla nasze odmienne wyobrażenia tego, jak politycznie świadomi intelektualiści powinni spędzać swój czas”⁸².

Wracając do Baudrillarda, zauważmy jeszcze raz, że poglądy, które głosi, podobnie jak tezy Foucaulta lub innych radykalnych krytyków społeczeństw kapitalistycznych, mogą stanowić jednak dla Rorty'ego poważny problem. W ich świetle bowiem cała linia obrony liberalnej demokracji zachodniej prezentowana przez au-

⁸² R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 221–222.

tora *Contingency, Irony and Solidarity* staje się podejrzana. Pisałem już o tym przy okazji omawiania stosunku Rorty'ego do Foucaulta, tu jednak chciałbym jeszcze raz powtórzyć, że wiele dobrych racji przemawia za tym, aby nie pozbywać się zbyt pochopnie pojęcia ideologii i sposobu myślenia z nim związanego, a prezentowanego przede wszystkim przez Baudrillarda i Foucaulta, jak również myślicieli z kręgu szkoły frankfurckiej. Wydaje mi się, że bez niego trudno zrozumieć społeczne procesy wytwarzania i rozpowszechniania znaczeń i wzorów kulturowych, prowadzące do przyjęcia pewnej wizji świata jako słusznej, a pewnych pragnień i przekonań jako oczywistych. Procesy te nie podlegają decyzjom politycznym ani temu typowi społecznej kontroli, który zapewnia demokracja liberalna. Media, jako najpotężniejszy obecnie środek przekazu treści kulturowych, są znakomitym miejscem do obserwacji procesów ideologicznej perswazji. Elementy światopoglądu konsumpcyjnego są w nich wszechobecne. Cytowany już D. Hall słusznie zauważa, że „warunkujące czynniki, związane z manipulacją potrzebami i pragnieniami za pomocą środków ekonomicznych, wywierają niwelujący wpływ na społeczeństwa współczesne. [...] Czy rodzaj społecznych celów, które poleca Rorty, a mianowicie: prywatna wolność i publiczna sprawiedliwość są osiągalne w społeczeństwie motywowanym względami ekonomicznymi, wzięwszy pod uwagę, że pragnienie jest tak podatne na ekonomiczną manipulację i że ta manipulacja wydaje się tak skuteczna we wpływaniu na to, co większość z nas uważa za prywatne dziedziny naszego życia?”⁸³. Czy zatem – zapytajmy – można osiągnąć idealną wolność cechującą „liberalny kosmos” Rorty'ego (określenie Zygmunta Baumana użyte w liście do autora) w społeczeństwie konsumpcyjnym, którego mieszkańcy realizują już gotowy, obowiązujący wzór życia i w skali masowej nie są w stanie go odrzucić, gdyż wymagałoby to radykalnej przebudowy kultury, w której uczestniczą, a na to ich nie stać?

⁸³ D. Hall, *Richard Rorty. Prophet of New Pragmatism*, Albany 1994, s. 47; zob. też: J. Habermasa analizy procesu „kolonizacji Lebensweltu”, w: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, Frankfurt a. M. 1981, s. 470 i n.

Nie ulega dla mnie wątpliwości, iż specyfikę podejścia Rorty'ego do problemów społecznych i politycznych, uniemożliwiającą jego zbyt łatwą klasyfikację, określa staroświecki i p r o f e t y c z n y ton obecny w jego pismach. Nie pasuje on – w tej formie, w jakiej pojawia się u autora *Contingency, Irony and Solidarity* – ani do wzorca utopijności i profetyczności modernistycznej, ani tym bardziej do jakiegokolwiek wersji refleksji społecznej odwołującej się do przesłanek postmodernistycznych. Można by rzec, że Rorty funduje swój profetyzm na nadziei, która nie stara się nawet o poszukiwanie metafizycznych zabezpieczeń czy filozoficznych podpórek. Taka nadzieja jest oczywiście za słaba, zbyt mglista i niewyraźna, abyśmy mogli ją zaklasyfikować jako nadzieję modernistyczną, która zwykła była opierać się na jakichś metafizycznych „podpórkach”, *explicite* bądź *implicite* wyrażanych w stosownych historiozofiach. Zarazem jednak fakt, że w ogóle jest, jak i to, co stanowi jej obiekt: planetarne społeczeństwo demokratyczne, nie kwalifikują jej do odgrywania roli postmodernistycznego zawołania. Treść jej jest zbyt staroświecka i – chciałoby się rzec – niewyszukana jak na postmodernistyczny smak. Ta specyfika stanowiska Rorty'ego nigdzie nie jest lepiej widoczna niż w jego koncepcji postępu moralnego. Potrzebujemy teraz dłuższego cytatu. Oto on: „Powiedzieć, że istnieje postęp moralny, to mówić, że późniejsze społeczeństwa są bardziej złożone, bardziej rozwinięte, lepiej wyrażające siebie, a nade wszystko bardziej elastyczne niż poprzednie. To powiedzieć, że późniejsze społeczeństwa mają bardziej różnorodne i interesujące potrzeby niż społeczeństwa wcześniejsze, właśnie tak, jak wiewiórki mają bardziej zróżnicowane i interesujące potrzeby niż ameby”. Rorty kontynuuje, przywołując swego duchowego patrona – Johna Deweya: „Jeśli ktoś pyta, dlaczego giętkość, umiejętność wyrażania siebie, różnorodność i bycie interesującym są celami godnymi realizacji, dlaczego są one moralnie ważnymi celami dla jednostek czy społeczeństw, Dewey nie ma nic więcej do powiedzenia niż: »Działaj tak, aby wzmocnić znaczenie obecnego doświadczenia«. Nie żądamy – powiada Dewey – objawienia ze strony jakiejś najwyższej doskonałości, która poinformowałaby nas, czy dokonujemy postępu, zmieniając nasz los. Jest czymś tak samo próżnym dla ludzkich wspólnot, aby pytać: czy nasza bie-

żąca historia polityczna, którą podsumowujemy w opowieści o stopniowym postępie, prowadzi nas we właściwym kierunku, jak byłoby to dla wiewiórek pytać, czy ich ewolucja od ich przodków poszła we właściwym kierunku. Wiewiórki robią to, co najlepsze z ich punktu widzenia, i tak samo my czynimy; one i my poruszamy się w kierunku tego, co wydaje się z naszych własnych punktów widzenia większą plastycznością, większą wolnością i większą różnorodnością”⁸⁴.

Rorty ma oczywiście rację, gdy pokazuje nieuchronność konstruowania dziejów zawsze z naszego punktu widzenia i miejsca, które obecnie zajmujemy. Co ważniejsze, świetnie wie, iż odbywa się ono zawsze przez odniesienie do wartości. W tym wypadku mówienie o postępie w takich kategoriach, w jakich czyni to Rorty, jest – rzecz jasna – zdeterminowane liberalnym i romantycznym zarazem systemem wartości przezeń wyznawanym. Jest zatem jasne, że to, co uważa za postęp, inni, przyjmujący odmienny system wartości, uznaliby za horror. W niczym to jednakże nie umniejsza znaczenia postępu rozumianego po Rortiańsku jako wzrostu „różnorodności i wolności”⁸⁵. Jest to bowiem „postęp” pojmowany w ramach pewnego słownika czy też pewnej gry językowej, nieroszczący sobie prawa do jakiejś absolutnej obiektywności. Właśnie ów status roszczeń tej koncepcji i innych koncepcji autora *Contingency, Irony and Solidarity* świadczy bardzo wyraźnie o ich postmodernistycznej proveniencji. Świadomość konwencjonalności, stronniczości, nieabsolutności przekonań i poglądów najlepiej – moim zdaniem – charakteryzuje podejście postmodernistyczne. Nie o to zatem chodzi, aby porzucić pewne kategorie jako przestarzałe, jako modernistyczne czy tradycyjne, lecz o to, aby używając ich, zdawać sobie sprawę ze wszystkich zasygnalizowanych ograniczeń i konieczności, czyniąc z nich pozytywnie ocenianą wartość.

Zbliżyliśmy się tu do uchwycenia ogólniejszej cechy dystynktywnej hipotetycznego postmodernizmu. Byłaby nią autoświadomość podmiotowego (kulturowego i historycznego) uwikłania każdej ludzkiej działalności, uniemożliwiająca odwołanie się do kategorii ma-

⁸⁴ R. Rorty, *Dewey between Hegel and Davidson* (mpis), 1994, s. 14.

⁸⁵ Idem, *Truth without Correspondence to Reality* (mpis), 1994, s. 89.

jących gwarantować jakąś obiektywną (w sensie absolutnym) prawdę, pewność czy słuszność danego sądu, koncepcji, stanowiska. Jednakże fakt owego uświadamiania sobie kulturowego charakteru ludzkiej praktyki życiowej nie przesądza wcale, że z postmodernistycznego punktu widzenia jakakolwiek z jej form powinna zostać raz na zawsze porzucona, jeśli tylko dopuszcza możliwość swego odprzedmiotowania. Słowem – w naszkicowanej sytuacji – postmodernistyczność byłaby bardziej kwestią s t a t u s u r o s z c e ń, jakie się wiąże ze swą działalnością kulturową i swymi przekonaniami, mniej zaś sprawą ich treści. Natomiast postmodernizacja całej kultury polegałaby na coraz powszechniejszym refleksyjnym odnoszeniu się przez podmioty do coraz większego zakresu przekonań składających się na kulturę. W tym sensie byłaby ona równoznaczna z jej zwiększającą się przezroczystością, nigdy zresztą w pełni nieosiągalną, z jej denaturalizacją i jednocześnie idiosynkratyzacją. Przez zwiększającą się przezroczystość kultury rozumiem proces poszerzania się zakresu przekonań kulturowych nie tylko respektowanych, lecz także świadomie akceptowanych (lub świadomie odrzucanych). Przejście od przekonań respektowanych do przekonań akceptowanych bądź świadomie odrzucanych wiąże się ściśle z utratą przez nie statusu oczywistości, z ich denaturalizacją. Naszkicowane procesy prowadzą łącznie do czegoś, co określiłem mianem idiosynkratyzacji kultury. Rozumiem przez to rozszerzenie zakresu indywidualnych sposobów uczestniczenia w kulturze, tolerowanych przez otoczenie i jednocześnie nieprowadzących (jeszcze) do zerwania komunikacji wewnątrz kulturowej⁸⁶.

Wydaje mi się, iż źródło tych procesów leży w epoce nowoczesności i zjawiskach towarzyszących modernizacji Zachodu. Dlatego też ponowoczesność i postmodernizm byłbym skłonny traktować jako dopełnienie się logiki procesów zapoczątkowanych znacznie wcześniej. Klucza do ich zrozumienia dostarcza Max Weber. Nie zgadzam się zatem z Rortym w tym punkcie, w którym chodzi o nowoczesność. Moim zdaniem w pełni uprawnione jest bowiem identyfikowa-

⁸⁶ Zob. L. Witkowski, *Homo idiosyncraticus*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1993, t. 13.

nie nowoczesności jako przełomowej, w sensie – jakościowo nowej epoki kulturowej. Uważam w związku z tym, że mamy obecnie do czynienia raczej z nową dynamiką wewnątrz zasadniczo tego samego procesu niż z jakimś radykalnym zerwaniem lub zwrotem. Z tego punktu widzenia sprawą rzeczywiście kluczową staje się zrozumienie procesów prowadzących do pojawienia się, a następnie rozpowszechnienia mutacji kulturowej zwanej „nowoczesnością”. Wystarczająco dużo powiedzieli na ten temat Weber, a także Georg Simmel i Émile Durkheim. Mimo to wydaje się, iż wciąż jeszcze nie do końca rozumiemy sposób, w jaki kultura europejska, marginalna z globalnego punktu widzenia, otoczona zewsząd starymi i wspaniałymi cywilizacjami, zdołała w krótkim czasie narzucić swój dyskurs reszcie świata. Że przyczyniła się do tego nauka nowożytna – wydaje się pewne. To ona stała się też kołem zamachowym nowoczesności. Nie to było jednak najważniejsze. Przypomnijmy, że kluczową rolę odegrały dwa powiązane ze sobą zjawiska: powstanie kapitalizmu oraz procesy prywatyzacji przekonań religijnych.

Zjawisko pierwsze, trudne do jednoznacznego wyjaśnienia, najlepiej zapewne opisywać w kategoriach europejskiego cudu, rozumianego jako splot wielu odrębnych i niezależnych zjawisk kulturowych, społecznych i cywilizacyjnych, które zaszyły w odpowiednim czasie i miejscu, aby łącznie dać tak zadziwiający rezultat⁸⁷. Co do prywatyzacji przekonań religijnych to – jak sądzę – legły u jej podstaw dwa równoległe procesy: reformacja oraz narodziny dyskursu naukowego. Wskutek reformacji przekonania religijne straciły swój status naturalności. Wielość możliwych opcji religijnych włączyła w zakres problemów wiary kwestie wyboru, możliwość zaś wyborów religijnych (czy szerzej – światopoglądowych) znacznie, jak się zdaje, osłabia motywacyjną bazę całkowitego oddania, czyniąc przekonania religijne obiektem refleksji o charakterze krytycznym. Po zdjęciu czaru naturalności z danego zespołu przekonań światopoglądowych ich przyjęcie w coraz większym stopniu staje się przedmiotem świadomej decyzji. Tak pisze o tym procesie Daniel Bell: „W rozwoju

⁸⁷ Zob.: *Interpretacje wielkiej transformacji*, red. A. Czarnota, A. Zybertowicz, Warszawa 1988; *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, red. A. Czarnota, A. Zybertowicz, K. Wajda, Toruń 1989.

i różnicowaniu się społeczeństwa nowożytnego – proces ten nazywamy *sekularyzacją* – społeczny świat religii kurczył się. Akceptacja lub odrzucenie wiary religijnej stawała się coraz bardziej sprawą prywatną, kwestią wyboru, a nie przeznaczeniem⁸⁸. Wedle Bella proces ten znamionuje estetyzację religii⁸⁹. Moim zdaniem natomiast można mówić w tym sensie o e s t e t y z a c j i całej kultury współczesnej i traktować ten proces jako jeden z symptomów jej postmodernizacji. Estetyzacja da się zaobserwować we wszystkich jej dziedzinach, z nauką i filozofią łącznie. Rorty wita ten proces z radością. Powiada z satysfakcją: „[...] swego czasu profesorowie filozofii musieli mówić jak liberalni teologowie, później jak *quasi*-naukowcy, dziś pozwala się im mówić jak poetom, jeśli tylko tego pragną”⁹⁰.

Jeszcze o postmodernizmie

Pora na postawienie jeszcze jednej tezy na temat postmodernizmu. Brzmi ona następująco: refleksja o charakterze postmodernistycznym pojawiająca się w różnych dziedzinach kultury jest rezultatem ich ewolucji zapoczątkowanej przełomem modernistycznym. Większość dziedzin kultury weszła wtedy na drogę nieustannego poszukiwania nowych wzorów i rozwiązań, ciągłego eksperymentowania, sceptycyzmu wobec tego, co tradycyjne, nieufności wobec osiągniętych rezultatów, poszukiwania nowych rozwiązań i – co najważniejsze – permanentnej autokrytyki. W procesie tym osiągnięto punkt, poza który trudno wykroczyć. Czy można być bowiem jako artysta bardziej zaangażowanym w poszukiwanie prawdy, bardziej autentycznym i oddanym temu, co się robi, niż dokonując samo-okaleczenia? Czy można posunąć eksperyment formalny poza granice ciszy w muzyce, niezamalowanego płótna w malarstwie, przypadkowego zestawu słów w poezji, całkowitego braku działania się w filmie? Czy można bardziej rozluźnić zasady dyskursu naukowe-

⁸⁸ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 192.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ R. Rorty, *Philosophy and Post-Modernism*, s. 52.

go i bardziej zatrzeć jego specyfikę względem innych rodzajów dyskursu, niż nakazuje to anarchizm metodologiczny? Powtórzmy jeszcze raz, że owa wewnętrzna ewolucja dziedzin kultury prowadząca ku postmodernizmowi była możliwa tylko dzięki wcześniejszemu ugruntowaniu się wartości modernistycznych jako ich idei regulatywnych. W tym też sensie można powiedzieć – powtórzę – że postmodernizm jest rezultatem dopełniania się wewnętrznej logiki rozwoju modernizmu⁹¹. Różnica podstawowa między modernizmem a postmodernizmem polegałaby na odmiennych rodzajach świadomości towarzyszących działalności kulturotwórczej. O ile w okresie panowania kultury modernistycznej uprawianiu nauki, filozofii i sztuki (odpowiednim subpraktykom społecznym) towarzyszyło przekonanie, że w dziedzinach tych odkrywa się, wprawdzie bardzo wyrafinowane i głęboko ukryte, ale jednak już istniejące i (jakoby) gotowe aspekty świata i duszy ludzkiej, o tyle w okresie panowania kultury postmodernistycznej coraz bardziej rozpowszechnia się przekonanie, że wszystko, co dzieje się w tych dziedzinach kultury, jest sprawą ludzkiej kreacji. Konwencjonalność, sztuczność, a zatem i p r z y g o d n o ś ć określonych form kultury jest coraz powszechniej uświadamiana. W rzeczywistości ów proces transformacji ku kreacji rozpoczął się już w ramach kultury modernistycznej, wyraźnie widoczny zarówno w nauce (fizyka relatywistyczna, konwencjonalizm), jak i sztuce (na przykład dadaizm, literatura eksperymentalna). Wziąwszy wszystko to, co powiedziano pod uwagę, należy stwierdzić, co następuje: konsekwentna negacja postmodernizmu, jeśli chce sięgnąć do korzeni rzeczy – by użyć tej typowo modernistycznej metafory – winna być również negacją modernizmu, w tym przede wszystkim zanegowaniem nieuchronności procesu odczarowania świata leżącego u źródeł epoki nowoczesności. W tym też sensie intuicyjne racje zdają się mieć ci, którzy chcąc postawić tamę kulturze postmodernistycznej, proponują jakąś formę ponownego zaczarowania świata. (Klasycznym i subtelnym przykła-

⁹¹ Sąd ten głosi wielu autorów, zob. np.: A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford 1990, s. 51; S. Lash, *Postmodernism as Humanism? Urban Space and Social Theory*, w: *Theories of Modernity and Postmodernity*, ed. B. S. Turner, London 1990, s. 62.

dem tego typu działalności w filozofii jest myśl religijna i *quasi-religijna* nawiązująca do różnych orientacji filozoficznych, w tym i typowych dla kultury Wschodu, mniej subtelny zaś i wykraczającym poza samą filozofię – fundamentalizm religijny). Niewykluczone zresztą, że to oni właśnie będą (są?) najskuteczniejsi w batalii przeciwko postmodernizmowi, pozostawiając w pobitym polu nie tylko samych postmodernistów, lecz i tych filozofów, którzy wciąż jeszcze pozostają wierni ideałom modernizmu.

W tym momencie w nasze dociekania może wreszcie wkroczyć wątek „Postmodernizm a sprawa polska”. Paradoksalnie, fakt gwałtownej modernizacji Polski (modernizacji rozumianej po Weberowsku), którą inne kraje mają już dawno za sobą, powoduje, że stoimy oto w obliczu dylematów, które na innym gruncie i w innej formie są obecnie udziałem świata zachodniego ulegającego procesom postmodernizacji. O ile jednak w przypadku Zachodu są to dylematy, częściowo przynajmniej, pozorne, albowiem nikt ani nic nie jest w stanie odwrócić w tej chwili biegu procesów, których logika została puszczona tam w ruch dwieście i więcej lat temu, o tyle u nas taka szansa wydaje się przynajmniej niektórym realna. Osobiście nie sądzę, aby mogło powieść się to, co chodzi po głowie naszym rodzimym „narodnikom” – zaszczerpienie na naszym gruncie nowoczesnych mechanizmów cywilizacyjnych i jednocześnie położenie tamy procesom kulturowym, które im z reguły towarzyszą. Sprawa ma głębszy filozoficzny wymiar, dotyczący całego modelu kultury nowoczesnej i ponowoczesnej. Model ów można skrótowo określić mianem instrumentalno-technicznego. U jego podłoża kryje się milczące założenie o wyższości redukcji cierpienia doczesnego wobec jego uświęcenia z nadzieją na wieczną nagrodę lub uznania go za składową istnienia i przystanie na nie z rezygnacją. Założenie to można określić mianem głównej przesłanki nowoczesnego humanizmu. Nie ulega wątpliwości, iż stosowanie się do niego przyczyniało się czasami do osiągnięcia skutków odmiennych od zamierzonych. Jestem jednak pewien, że Rorty ma rację, iż istnieje szeroka zgoda co do tego, że jego stosowanie przyniosło przynajmniej części ludzkości więcej pożytków niż strat. Nie widzę szans na znaczące podważenie owej milczącej zgody, a zatem i na utratę zaufania do modelu kultu-

ry wspierającego się na nim. Można to nazwać tryumfem ciała nad duchem, wymiaru doczesnego nad wymiarem nadprzyrodzonym, czy jak się chce. Nie zmienia to postaci rzeczy. Model ten opanował zbiorową wyobraźnię ludzi żyjących w kręgu kultury zachodniej, a stopniowo podbija też inne kultury. W tej sytuacji wszelkie marzenia o jego generalnej zmianie uważam za próżne, a możliwość odparcia jego ekspansji przy założeniu, że już jesteśmy w orbicie jego oddziaływania, za mało realną. Prawdopodobnie nie pozostaje nic innego niż przyjęcie go z całym dobrodziejstwem inwentarza, wzięcie pod uwagę procesów, które ze sobą niesie, i dostrzeżenie w nich szansy na odkrycie wymiarów osobistego i zbiorowego losu, które inaczej pozostałyby dla nas nieodkryte. Wszelki manicheizm w ocenie kultury nowoczesnej czy ponowoczesnej zdaje mi się niewskazany. I choć polski problem to kwestia, która winna nosić raczej tytuł: „Nowoczesność a sprawa polska”, a nie: „Ponowoczesność a sprawa polska”, to jednak całkowicie zgadzam się z Anną Zeidler-Janiszewską, gdy pisze: „Warto przyjrzeć się dokładnie debacie postmodernistycznej choćby tylko w wymiarze praktycznym, dotyczącym [...] technik radzenia sobie z tym, co między – umiejętności wypracowywania pola *consensusu* i wskazywania i »oswajania« *dissensu*, akceptacji faktu, iż uzyskuje się tylko tymczasowe rozpoznanie sytuacji, gotowość bezustannej modyfikacji owego rozpoznania, zwykłej wreszcie wrażliwości na »cudzy« głos i cudzą »inność«. Waloryzując pozytywnie zróżnicowanie, inność i odmienność, a także bezustanną autorefleksyjność, filozofia postmodernistyczna pełnić może – także w naszych warunkach – istotną rolę kulturowo-edukacyjną, chociaż w grę wchodzi inna geneza konfliktowego charakteru szeroko pojętej kultury [...]”⁹².

Wracając jeszcze do kwestii źródeł postmodernizmu, warto zwrócić uwagę na pewne procesy kulturowe charakterystyczne dla świata Zachodu, które A. Pałubicka, słusznie – moim zdaniem – identyfikuje jako dopełnianie się procesu przechodzenia społeczeństw

⁹² A. Zeidler-Janiszewska, *Osobowość nowoczesna w kontekście postmoderny* (mpis), 1993.

zachodnich od formy tradycyjnej do formy posttradycyjnej⁹³. Proces ten charakteryzuje się coraz większą pluralizacją i prywatyzacją przekonań światopoglądowych. Można zadać sobie pytanie o jego możliwe skutki. Nabiera ono szczególnego znaczenia w kontekście swoistej schizofrenizacji społeczeństw zachodnich, o której pisał już swego czasu D. Bell. Nie od rzeczy będzie zacytować go w tym miejscu. Pisze on: „[...] uderzającym faktem jest dziś, moim zdaniem, radykalna rozbieżność między strukturą społeczną (porządkiem techniczno-ekonomicznym) i kulturą. Pierwszy z tych obszarów podlega ekonomicznej zasadzie wydajności i funkcjonalnej racjonalności oraz organizacji produkcji poprzez uporządkowanie rzeczy włącznie z ludźmi, również traktowanymi jako rzeczy. W drugim obszarze panuje rozrzutność, nieuporządkowanie, jest on zdominowany przez irracjonalizm i antyintelektualizm; probierzem sądów kulturowych jest osobowość, a miarą artystycznej wartości doświadczenia ma być efekt, jaki ono na nią wywiera. Struktura osobowości odziedziczona po XIX stuleciu ze swą samodyscypliną, pohamowaniem, opóźnioną gratyfikacją wciąż jeszcze odpowiada wymogom struktury techniczno-ekonomicznej. Zderza się jednak gwałtownie z kulturą, która – między innymi w wyniku funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej – radykalnie odrzuciła te mieszczańskie wartości⁹⁴. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, gdy pewnej strukturze modernistycznej „od dołu” (praktyka produkcyjno-administracyjna kierująca się zasadami racjonalności instrumentalnej) może zacząć towarzyszyć świadomość postmodernistyczna „od góry”, świadomość sfragmentaryzowana – jak powiada Habermas⁹⁵, pozbawiona stabilności, będąca w stanie ciągłej przebudowy i ironicznego dystansu w stosunku do świata i siebie samej. Czy stan ten jest możliwy do tolerowania przez społeczeństwa przemysłowe, a przynajmniej na dłuższą metę? Na razie jego zasięg jest ograniczony, świadomość postmodernistyczna – wbrew projekcjom intelektualistów – wydaje się wciąż jeszcze udziałem niewiel-

⁹³ A. Pałubicka, *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2.

⁹⁴ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 72.

⁹⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, s. 521.

kiej części ich członków. Co stałoby się jednak, gdyby świadomość ta poczęła coraz bardziej się upowszechniać? Wtedy, być może, stopień społecznej solidarności – by użyć określenia Durkheima – zakres niezbędnego dla funkcjonowania społeczeństwa przemysłowego *consensu* co do wartości, zmniejszyłby się do stopnia niegwarantującego jego dalszego gładkiego funkcjonowania. Groźba ta jednak nie wydaje się zbyt poważna. Wskazane niebezpieczeństwo jest neutralizowane przez kilka czynników. Po pierwsze więc przez coś, co można by określić, za Paulem Feyerabendem i Anną Pałubicką, jako nadzór nad czynami przy całkowitej tolerancji w sferze myśli i przekonań⁹⁶, po drugie przez fakt zapewnienia sobie przez współczesne państwo koniecznych do swego istnienia zachowań obywateli przez jurydyzację (poddanie władzy prawa stanowionego) tych sfer życia społecznego, w których nie może ono już liczyć na jednomyślność i powszechną akceptację imperatywów swego działania⁹⁷, po trzecie wreszcie – a czynnik ten wydaje się najważniejszy – przez dominację elementów światopoglądu konsumpcyjnego w kulturze o charakterze postmodernistycznym, co jest oczywiście niezwykle funkcjonalne wobec wymogów działania wysoko rozwiniętego państwa przemysłowego. Mimo to pewne wątpliwości związane z następstwami ewentualnej ekspansji kultury postmodernistycznej pozostają. Problem polega na tym, że postępujący proces zaniku przesądzeń o charakterze metafizycznym, stopniowa pluralizacja i prywatyzacja przekonań światopoglądowych, wzrastająca fragmentaryzacja świadomości człowieka Zachodu powodują, iż pod znakiem zapytania staje siła integracyjna kultury współczesnej. Jak zauważa Jerzy Kmita: „[...] w miarę oddalania się od swego magicznego źródła kultura nowożytna traci coraz więcej ze swej mocy społeczno-regulacyjnej, zbliżając się stopniowo do pewnego punktu krytycznego, w którym przejść będzie musiała jakąś mutacją zasadniczą, jeśli reprodukcją byt społeczny praktyka ludzka miałaby nadal wymagać

⁹⁶ A. Pałubicka, *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, s. 90.

⁹⁷ Zob. J. Habermas, *Tendencje jurydyzacji*, tłum. J. Czapska, „Colloquia Communia” 1988, nr 6.

odpowiedniej ponadjednostkowej regulacji⁹⁸. Konieczność istnienia owej regulacji przekonująco uzasadnia Kmita w społeczno-regulacyjnej teorii kultury⁹⁹ oraz Habermas w teorii działań komunikacyjnych¹⁰⁰.

Wciąż może niepokoić też pewna niewyraźność niektórych etycznych propozycji postmodernistycznych. Jedno jest pewne – w myśli postmodernistycznej pojawia się cenny wątek „negatywnej autonomii”, która – jak powiada Martin Jay – „dobrze pasuje do jej generalnej obrony heterogeniczności, różnicy, marginalności i nie-tożsamości przeciwko zniewalającej władzy totalizacji i zamknięcia”¹⁰¹. Autonomia ta musi być negatywna, ponieważ nie istnieje już spójny podmiot, który mógłby nadawać sam sobie prawa. Pozostaje jedynie sprzeciw wobec narzucanych z zewnątrz kodeksów etycznych. Zauważmy, iż Rorty, który podziela poststrukturalistyczne przekonanie o niesubstancjalności podmiotu, nadaje jednakże swej koncepcji autonomii podmiotu zabarwienie pozytywne: podmiot nie jest skazany na jedynie reaktywne odnoszenie się do zastanych norm etycznych, może on także (i powinien) snuć swe własne opowieści etyczne, uzasadniające jego pozytywne, autonomiczne wybory. Jego odrębne stanowisko wiąże się z zlekceważeniem przez niego całego zestawu metafor postmodernistycznych odwołujących się do pojęć heterogeniczności, różnicy, marginalności. W odróżnieniu na przykład od Lyotarda Rorty wcale nie upiera się przy Adornowskim przekonaniu, że „całość jest nieprawdą”. Jego etyka wymyka się czarowi opowieści Adorna i Lyotarda o moralnych przewagach tego, co marginesowe lub mniejszościowe, nad tym, co dominujące. Wynika to stąd, że umieszcza on wątki Nietzscheańskie w odniesieniu do moralności w obszarze tego, co prywatne¹⁰², rezerwując dla sfery pu-

⁹⁸ J. Kmita, *Cena emancypacji*, „Odra” 1986, nr 4, s. 17; zob. też: idem, *Magiczne źródło kultury*, „Odra” 1984, s. 28.

⁹⁹ Zob. idem, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

¹⁰⁰ Zob. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*.

¹⁰¹ M. Jay, *The Morals of Genealogy: Or is There a Poststructuralist Ethics?*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec, s. 71.

¹⁰² Tu też ewentualnie mogłaby znaleźć zastosowanie teza M. Jaya i R. Shustermana o postmodernistycznej estetyzacji etyki (zob.: ibidem, s. 73; R. Shusterman,

blicznej zupełnie odmienne pragmatyczno-liberalne nastawienie. Słowem – zmierza on do promowania raczej zgody i harmonii niż różnicy, niewymuszonej jedności niż programowej heterogeniczności. Z pewnością jednak zarówno w przypadku „klasycznych” postmodernistów, jak i Rorty’ego miałyby zastosowanie słowa Witolda Gombrowicza: „[...] mam wrażenie, jak gdybym dysponował tylko moralnością ograniczoną... i fragmentaryczną... i arbitralną... i niesprawiedliwą... moralnością, która (nie wiem, czy to jasne) jest z natury swojej nie ciągła, ale z i a r n i s t a”¹⁰³. W kierunku takiej właśnie ziarnistej i nieciągłej moralności zmierzają też Richard Rorty i Zygmunt Bauman. Ten ostatni przeciwstawia modernistycznym kanonom etycznym – narzucanym wolą „legislatorów” – moralność bez etyki. Jej źródłem jest autonomiczna jednostka i swobodnie kreowana wspólnota, korzystające z wolności od sztywnych kodeksów i w pełni odpowiedzialne za swe wybory moralne. Szansą moralności bez etyki są, zdaniem Baumana, przedspołeczne impulsy moralne obecne w człowieku¹⁰⁴, jego w r a ż l i w o ś ć na cierpienie innego. Nie ma powrotu do bezpiecznego schronienia etyki. „Wiemy teraz – powiada Bauman – że będziemy zawsze stać w obliczu moralnych dylematów pozbawionych niedwuznacznie dobrych (tj. takich, co do których istnieje zgoda, które nie są podważane) rozwiązań i że nigdy nie będziemy pewni, gdzie takie rozwiązania mają być odnalezione ani nawet, czy byłoby czymś dobrym, aby je w ogóle znaleźć”¹⁰⁵.

Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy?, „Theory, Culture and Society” 1988, nr 2/3, s. 342). Ten ostatni słusznie skądinąd zauważa, że: „Życie estetycznym czy nawet przyjmować za etykę »życie estetyczne« nie oznacza koniecznie zaadaptowania faustowskiego życia estetycznego, przyjmowanego przez Rorty’ego, z jego celem w postaci maksymalizowania alternatywnych narracji i wynikających z »majsterkowania« przemianami Ja, z jego nieustannym poszukiwaniem »nowych doświadczeń i nowego języka« i odrzuceniem centrum, które można raczej stworzyć niż odkryć. Pomiędzy wielością gatunków życia estetycznego, których Rorty nie uwzględnia, istnieją z pewnością jakieś, które wolą porządek, wdzięk i harmonię od bogactwa radykalnej zmiany i nowości” (ibidem, s. 348).

¹⁰³ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1988, s. 55.

¹⁰⁴ Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford 1993, s. 43.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 31.

Proces postmodernizacji kultury współczesnej stanowi też potężne wyzwanie dla dalszego istnienia sztuki jako formy komunikacji. Ujmując całą sprawę w wielkim uproszczeniu, idzie o to, że dla swego efektywnego istnienia wymaga ona pewnego zasobu społecznie (kulturowo) podzielanych przekonań i wartości o charakterze światopoglądowym, bez których nie może się ukonstytuować semantyka jednostek komunikacyjnych używanych w dziełach sztuki¹⁰⁶. Tak bowiem, jak nie może istnieć całkowicie prywatny język (co wszak wykazał już swego czasu Wittgenstein), tak nie może istnieć całkowicie prywatne dzieło sztuki, roszczące sobie przy tym prawo do komunikowania czegokolwiek. Można zatem powiedzieć, że „destrukcja światopoglądowego regionu społecznej przestrzeni dzieła sztuki”¹⁰⁷, jak określa ten proces Kmita, stanowi śmiertelne zagrożenie dla istnienia sztuki jako odrębnej formy komunikacji kulturowej. Pogłębiająca się samotność sztuki¹⁰⁸, spowodowana udanym procesem jej emancypowania się od wpływów religii, a następnie polityki i filozofii, grozi jej Pyrrusowym zwycięstwem, jak określa to Ferenc Feher. „Całkowita emancypacja – pisze Feher – w dziwnej dialektyce unicestwienia całkowitą autonomię. Jeśli »wewnętrzne wyzwolenie«, emancypacja będą pełne do tego stopnia, że wszystkie reguły i normy specyficzne dla sfery estetycznej zostaną wyeliminowane, to będzie można zapytać, w jakim sensie sfera estetyczna różni się od jakiegokolwiek innej sfery?”¹⁰⁹. Gdy jednak zgadzimy się, że ów proces utraty mitologicznego „zaplecza” przez sztukę¹¹⁰, a w szczególno-

¹⁰⁶ Na ten temat zob.: J. Kmita, *O konwencjach artystycznych*, w: *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, red. T. Kostyrko i A. Szpociński, Warszawa 1989, s. 93; idem, *Destrukcja społecznej przestrzeni dzieła sztuki*, w: *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 29; E. Kobylińska, *Narodziny sztuki jako efekt odczarowania świata*, „Studia Metodologiczne” 1991, t. 26.

¹⁰⁷ J. Kmita, *Destrukcja społecznej przestrzeni dzieła sztuki*, s. 29.

¹⁰⁸ Zob. M. Czerwiński, *Samotność sztuki*, Warszawa 1978.

¹⁰⁹ F. Feher, *The Pyrrhic Victory of Art in its War of Liberation: Remarks on the Postmodernist Intermezzo*, w: *Postmodern Conditions*, eds. A. Milner, P. Thomson, C. Worth, New York 1990, s. 89.

¹¹⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Koniec sztuki?*, tłum. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 43–44.

ści – jej rozpuszczania się w innych sferach kultury jeszcze się nie dopełnił, i że wciąż mamy do czynienia ze sztuką jako odrębną formą komunikacji korzystającą z zasobów kulturowych przekonań, sceptycznie będziemy musieli spojrzeć na twierdzenie Lyotarda, iż „postmodernistyczny artysta czy pisarz jest w sytuacji filozofa: tekst, który pisze, dzieło, które wytwarza, nie są w zasadzie rządzone przez wcześniej ustanowione reguły i nie mogą być oceniane zgodnie z określonym sądem przez zastosowanie znanych kategorii do tekstu czy dzieła sztuki. Reguły te i kategorie są tym, czego samo dzieło sztuki poszukuje. Artysta i pisarz zatem pracują bez reguł po to, aby sformułować reguły tego, co będzie zrobione”¹¹¹. Uwaga Lyotarda zdaje się nie stosować przynajmniej do semantycznej warstwy dzieła sztuki (tekstu). Nawet najbardziej nowatorskie dzieło musi nawiązywać do wcześniejszej, mniej lub bardziej ustabilizowanej, semantyki pewnych jednostek komunikacyjnych, choćby przez jej negację. Jak powiada Albrecht Wellmer: „Sztuka, która zostałaby oczyszczona z ostatnich resztek znaczenia, reprezentacji, sensu byłaby nieodróżnialna od przyjemnego ornamentu, bezsensownego hałasu lub technicznej konstrukcji”¹¹². Wydaje się, że cała kultura stosuje się do słynnej metafory Neuratha o możliwości przebudowywania statku na pełnym morzu tylko krok po kroku. Zarazem jednak można by powiedzieć, iż nie da się wykluczyć sytuacji, że oto na naszych oczach wykuwa się jakaś nowa relacja między sztuką a społeczeństwem, relacja sprywatyzowanego odbioru trafiającego punkto-wo do subregionów kulturowej kompetencji i kreująca na zasadzie sprzężenia zwrotnego owe mnóstwo klubów składających się na bazar kultury współczesnej, o którym czasami aprobatywnie mówi Rorty. Byłaby to sytuacja sztuki towarzysząca prywatyzacji i pluralizacji światopoglądów, nieoznaczająca jednak jej kresu, a raczej transformację w nową formę. Sztuką wtedy byłoby to, co jakaś grupa ludzi uznawałaby za sztukę, nie zaś to, co powszechnie czy instytucjonalnie za taką uchodzi (w gruncie rzeczy z taką sytuacją

¹¹¹ J.-F. Lyotard, *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, s. 81.

¹¹² A. Wellmer, *The Dialectic of Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno*, w: idem, *The Persistence of Modernity*, Cambridge 1991, s. 57.

mamy do czynienia już dzisiaj). Przekaz sztuki mógłby być wtedy bardzo sprywatyzowany, wciąż jednak nie mógłby być czymś całkowicie prywatnym, jeśli miałby pozostać komunikatem kulturowym.

Kończąc ten krótki komentarz do kwestii postmodernizmu, chciałbym wrócić jeszcze raz do kłopotów z polityczną oceną tej orientacji filozoficznej, a szerzej – kulturowej. Przypomnę zatem, że można ją traktować, tak jak to czynią Jürgen Habermas, Jacques Bouveresse¹¹³ czy Stefan Morawski, jako przejaw upadku krytycznego ducha humanistyki, jako kapitulację wobec świata niezasługującego na akceptację, jako nawrót wyrafinowanego konserwatyizmu, można jednak również, tak jak to czyni najwybitniejszy przedstawiciel amerykańskiej pedagogiki krytycznej Henri Giroux czy w Polsce Anna Pałubicka, jako antytotitalarny nurt myślowy o charakterze emancypacyjnym¹¹⁴. Nie sądzę, aby dało się ten spór jednoznacznie rozstrzygnąć. To bowiem raczej od naszej interpretacji postmodernizmu zależy, czy przyjmie on oblicze konserwatywne, czy emancypacyjne. Całkowicie zgadzam się z Wellmerem, który powiada, że „to niemożliwe, aby powiedzieć cokolwiek rozjaśniającego o postmodernizmie, nie z jakiejś szczególnej (teoretycznej, filozoficznej, intelektualnej czy moralnej) perspektywy. O tyle, o ile perspektywa ta reprezentuje spojrzenie dnia dzisiejszego, musi ona także konstytuować jakiś sens czyjegoś własnego stanowiska w dniu dzisiejszym, a sens tego stanowiska musi z konieczności być sensem kogoś w pełni włączonego w swój własny czas w kategoriach intelektualnej świadomości oraz emocjonalnego i praktycznego zaangażowania”¹¹⁵. Dużo istotniejsze zatem od ustalenia, czy z jakimś postmodernizmem mamy w ogó-

¹¹³ Zob. J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8/9, s. 381.

¹¹⁴ Zob.: H. A. Giroux, *Teoria krytyczna i racjonalność w edukacji obywatelskiej*, tłum. L. Witkowski, w: *Spory o edukację*, red. Z. Kwieciński i L. Witkowski, Warszawa 1993; idem, *Pedagogia pogranicza w wieku postmodernizmu*, tłum. L. Witkowski, w: *Spory o edukację*; idem, *Wobec wyzwania tożsamości i różnicy (poza dyskurs edukacji wielokulturowej)*, tłum. L. Witkowski, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński i L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994; zob. też: A. Pałubicka, *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*.

¹¹⁵ A. Wellmer, op. cit., s. 37.

le do czynienia, wydaje mi się udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy powinniśmy chcieć mieć z nim w ogóle do czynienia, inaczej – czy powinniśmy chcieć powołać go do życia. Słowem – spór o postmodernizm jest, jak zwykle, sporem o wartości, o to, jakiego świata chcemy, a jakiego nie. Być może jednak sam fakt, że coraz większa liczba ludzi jest świadoma możliwości wyboru w tym względzie, świadczy już o istnieniu postmodernizmu w formie, o której tak pisze Agnes Heller: „Postmodernizm jako ruch kulturowy (nie jako jakaś ideologia, teoria czy program) przekazuje dosyć prostą wiadomość: wszystko wolno (*anything goes*). Nie jest to hasło rebelii, ale też postmodernizm nie jest faktycznie buntowniczy. Jeżeli w grę wchodzi codzienne życie, to istnieje wiele różnorodnych rzeczy i wzorów myślenia, przeciwko którym nowoczesny mężczyzna i nowoczesna kobieta mogą lub powinni się buntować, i postmodernizm faktycznie pozwala na wszystkie rodzaje buntu. Jednakże nie istnieje żaden pojedynczy, wielki obiekt kolektywnej i zintegrowanej rebelii. »Wszystko wolno« może być odczytywane następująco: możesz się buntować przeciwko cemukolwiek chcesz się buntować, lecz pozwól mi buntować się przeciwko tej szczególnej rzeczy, przeciwko której ja chcę się buntować. Albo jeszcze inaczej – pozwól mi nie buntować się przeciwko cemukolwiek w ogóle, ponieważ ja czuję się całkowicie zadowolony. Dla wielu – kontynuuje Heller – ten bezgraniczny pluralizm jest znakiem konserwatyzmu: czyż nie istnieją kluczowe, centralne kwestie, które domagają się buntu? A jednak prawda jest taka, że postmodernizm nie jest ani konserwatywny, ani rewolucyjny, ani też postępowy. Nie jest to ani fala wzrastającej nadziei, ani też okres głębokiej rozpaczy. Jest to ruch kulturowy, który unieważnia tego typu rozróżnienia, ponieważ bez względu na to, czy jest to konserwatywne, buntownicze, rewolucyjne, czy postępowe, wszystko może być częścią takiego ruchu. Nie jest tak dlatego, że postmodernizm jest apolityczny czy antypolityczny, lecz raczej dlatego, że nie oznacza on żadnego rodzaju jakiejś szczególnej polityki”¹¹⁶.

¹¹⁶ A. Heller, *Existentialism, Alienation, Postmodernism: Cultural Movements as Vehicles of Change in the Patterns of Everyday Life*, w: *Postmodern Conditions*, s. 7–8; zob. też: A. Heller, F. Feher, *The Status of Postmodernity*, w: idem, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick 1991.

Sam byłbym skłonny przychylić się do ocen wyrażających umiarkowany niepokój wobec niektórych aspektów postmodernistycznej kultury, w tym w szczególności wobec najbardziej płaskich i wulgarnych przejawów zasady *anything goes* w sztuce. Jednocześnie jednak, przyjmując za fakt ogromną różnorodność i heterogeniczność współczesnego świata, w którym jest miejsce na różnorakie formy kultury, w tym i bliską memu sercu kulturę wysoką, wystrzegalbym się ocen skrajnych, przywołujących manichejski obraz świata. Byłbym skłonny przypisywać postmodernizmowi raczej charakter emancypacyjny, utożsamiający go z opcją antytotalistyczną i prowolnościową. Podobają mi się słowa Wolfganga Welscha, że „Postmoderna na gruncie swego doświadczenia prawa do różności, znając mechanizm lekceważenia tego prawa, występuje ofensywnie, opowiadając się za mnogością, i zdecydowanie przeciwstawia się wszelkim starym i nowym uzurpacjom hegemonii. Staje po stronie różnorodności koncepcji, gier językowych i form życia, nie z lenistwa i taniego relatywizmu, ale w imię historycznego doświadczenia i dążenia ku wolności. Jej impet filozoficzny jest zarazem głę b o k o m o r a l n y (podkr. A. S.). Kieruje się przekonaniem, że wszelkie roszczenia do wyłączności mogą wynikać jedynie z nieuzasadnionego podnoszenia tego, co rzeczywiście partykularne, do poziomu rzekomego absolutu. Dlatego broni wielości przed ujednoliceniem, zwalcza monopole i wykrywa nadużycia. Jej opcja służy pluralizmowi – sposobów życia i form działania, typów myślenia i koncepcji społecznych, systemów orientacji i mniejszości. Jest przy tym wyraźnie krytycznego ducha. Nie ma nic wspólnego z bezmyślną akceptacją *status quo*”¹¹⁷. Problemem naczelnym jest dla niej, jak akcentując rolę różnicy, rozproszenia, wielości i oporu, nie stoczyć się jednocześnie w otchłań obojętności dla tego, co inne, jak nie pozwolić ujawnianym różnicom i pęknięciom na tyle zawładnąć naszym myśleniem, aby jakiegokolwiek porozumienie stało się niemożliwe¹¹⁸. Potrzebujemy trzeciej drogi między Scyllą całkowi-

¹¹⁷ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska (mpis), 1994, s. 7.

¹¹⁸ W sprawie trudności polityki postmodernizmu w społeczeństwie wielokulturowym zob. np. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego*

tej odmienności a Charybdą totalnej jedności. Śmiem twierdzić, iż wskazówek co do jej kształtu winniśmy szukać w pismach Richarda Rorty'ego i Zygmunta Baumana. Ci właśnie autorzy w sposób najbardziej przekonujący pozwalają myśleć o odmienności i różnicy wolnych od pułapki obojętności, o braterstwie wolnym od klątwy strychnicy „takosamości”. Impulsy do takiego myślenia można znaleźć i u innych filozofów, skądinąd bardzo się od siebie różniących, że wymienię tylko Karla-Ottona Apla, Jürgena Habermasa, Jean-François Lyotarda czy Michaiła Bachtina. Sądzę, że więcej tych autorów łączy niż dzieli. Każdy z nich myśli o człowieku wolnym, ale niesamotnym w swej wolności, autonomicznym, lecz niewyzolowanym, żyjącym dla siebie, lecz nieunikającym zobowiązań wspólnotowych. Każdy też kreuje jakieś tuziemskie *sacrum* w swej filozofii: wolność, wrażliwość na cierpienia innego, porozumienie, sprawiedliwość czy dialog, unikając jednak jego absolutyzowania. *Sacrum* takie można kreować bez uciekania się do transcendencji, jako że – jak słusznie zauważa Barbara Tuchańska – „tym, co nadaje wartościom istnienie w świecie zjawiskowym, w świecie kultury, nie jest wbrew absolutyzmowi – transcendencja, lecz nasze zaangażowanie”¹¹⁹. A zatem nie etykiety znaczą, czy dany filozof jest postmodernistą, czy nie, lecz to, w imię jakich wartości występuje i jak potrafi uzasadnić swój wybór; nie o to też chodzi, czy wiek nasz nazwiemy nowoczesnym czy ponowoczesnym, ale o to, jak wiele zdołamy nauczyć się w trakcie tej ożywczej dyskusji, która trwa obecnie w filozofii współczesnej wokół sygnalizowanych problemów. Chodzi wszak głównie o lepsze życie, nie zaś o lepsze teorie; te mogą jedynie stanowić zasób narzędzi, z których powinniśmy swobodnie korzystać, nie bojąc się posądzeń o uleganie modnym czy też niemodnym wzorcom.

Zasadniczo zatem optowałbym raczej, idąc śladem Rorty'ego, za stosowaniem ocen sytuacyjnych i wolnych od popadania w wielkie filozoficzne generalizacje, za pragmatycznym rachunkiem zy-

postmodernizmu, Kraków 1993, s. 57–61, a także A. Zwanecki, *Wirówka nowego, wspaniałego świata*, „Odra” 1995, nr 3.

¹¹⁹ B. Tuchańska, *Etnocentryzm Richarda Rorty'ego. Esej częściowo polemiczny, w: Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, s. 268.

sków i strat. W tym też sensie analizy, które w tej pracy przedstawiłem, byłbym skłonny uznać za drabinę, którą można odrzucić, jeśli się po niej weszło. Uważam też, że kultura postmodernistyczna, jeżeli w ogóle istnieje, występuje jak na razie wypowo, w duchowej i geograficznej przestrzeni wypełnionej elementami kultur premodernistycznych i modernistycznych. Przyjmuję do wiadomości socjologiczne analizy Baumana i Baudrillarda sugerujące powszechność tej nowej formy kultury, niemniej nie potrafię całkowicie poddać się ich uwodzicielskiej mocy. Sformułowane przeze mnie przypuszczenia co do natury postmodernizmu sugerują wyraźnie, iż ta forma kultury z istoty swojej może uwodzić głównie intelektualistów, a przynajmniej ludzi wykształconych. Tylko oni bowiem są zdolni do wyrafinowanej gry z elementami kultury i odprzedmiotowania jej istotnych elementów (znaczeń). Nie sądzę, aby postawa ta mogła szybko stać się powszechna, aczkolwiek zgadzam się z Zygmuntem Baumanem, iż wiele elementów życia społecznego Zachodu zaczyna coraz bardziej ją wymuszać. Niemniej w sytuacji obecnej, charakteryzującej się współlistnieniem kultury premodernistycznej, modernistycznej i postmodernistycznej, które to współlistnienie samo może skądinąd świadczyć o ponowoczesności naszych czasów, za zasadne uważam wygrywanie przeciwko sobie elementów zaczerpniętych z nich wszystkich, tak aby utrzymać naszą kulturową rzeczywistość w stanie wewnętrznego niepokoju, sprzyjającym zarówno kulturowym innowacjom, jak i otrzeźwieniom. Za niezwykle cenne i wymagające ochrony uważam obszary i potencjały negatywności (sprzeciwu i oporu) zarówno w kulturze jako takiej, jak i w jej poszczególnych dziedzinach wziętych z osobna. Dlatego też nie miałbym nic przeciwko tym formom praktyki artystycznej, które wedle Stefana Morawskiego wyrażają postawy konformistyczne wobec społecznego i kulturowego otoczenia – pod warunkiem, że w praktyce tej wciąż pozostawałoby miejsce na gesty artystyczne wyrażające postawy radykalnie nonkonformistyczne. Tak jednak, jak nieznośna wydaje mi się sztuka wychodząca wyłącznie naprzeciw gustom publiczności i poddająca się całkowicie logice produkcji na rynek, tak samo jako koszmar traktowałbym sztukę od początku do końca awangardową, niepozostawiającą miejsca na kicz

czy konformizm artystyczny. Podobnie przeciwny byłbym próbom ujednolicenia wszelkich innych dziedzin kultury, w tym i filozofii. Chociaż mnie jej obraz namalowany przez Rorty'ego przekonuje, jednak – wbrew niektórym jego *de facto* antypragmatycznym sugestiom – z ubolewaniem przyjąłbym masowe porzucenie przez filozofię problematyki, którą autor *Contingency, Irony and Solidarity* uważa za przebrzmiałą. Nie budzi moich tęsknot ostateczne zwycięstwo żadnej z wchodzących w grę tendencji. I choć podoba mi się myśl Rorty'ego o potrzebie romantyzacji kultury współczesnej, jednak nie zgadzam się z nim, iż bohaterem tej nowej kultury powinien być raczej tęgi poeta, nie zaś naukowiec lub kapłan. Każdy winien znaleźć w niej swoje „bohaterskie” miejsce, pod warunkiem – i tu całkowicie zgadzam się z Rortym – że chce nas p r z e k n a ć o swoich racjach i przewagach, nie zaś skłonić do ich przyjęcia siłą czy manipulacją.

Na koniec jeszcze raz chciałbym powiedzieć, iż – wedle mej opinii – ocena postmodernizmu musi być pochodną oceny modernizmu, ocena ponowoczesności zaś – wiązać się z oceną nowoczesności. Spór toczy się bowiem tak naprawdę o nowoczesność, nie zaś o ponowoczesność, o której nie wiemy, czy w ogóle jest i czym jest. Chodzi zatem o ocenę epoki, w której „aż za bardzo jesteśmy świadomi nie-konieczności zasad gry, braku zewnętrznego dla nich oparcia”¹²⁰, a która przyniosła relatywizm etyczny i pluralizm światopoglądowy. Epoki, w której jasne się stało, iż „Sens świata nie jest czymś w nim samoistnie zastanym. Sam z siebie świat żadnego sensu nie objawia. To odczarowanie świata sprawia, że ujawnia się prawdziwe źródło sensu, nowa konstytuująca sens reguł działania instancja – ludzki samoświadomy podmiot, określający sam siebie i ponoszący za siebie wyłączną odpowiedzialność. Na tym polega etyczna racjonalizacja. Zarazem jednak ta emancypacja człowieka jest źródłem kryzysu. Proces racjonalizacji wyrывa człowieka z natury, pozbawia ważności tradycję, spycha religię w sferę irracjonalności, a etykę czyni jednym z możliwych wyborów. Ostatecznym jego efektem jest stwierdzenie etycznej irracjonalności świata. Zamiast z kosmosem

¹²⁰ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie: Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 117.

porządku etycznego, w który wierzył jeszcze Kant i w którym dobro ostatecznie rodzi dobro, zawsze zostaje wynagrodzone, mamy do czynienia z »kosmosem przyrodniczej przyczynowości«. Ponieważ świat w sobie żadnego etycznego sensu nie ma, pozostaje absolutna historia i demoniczna wola – wola transcendentna wobec faktów i w niczym nie skrępowana przez rozum, tradycję lub Objawienie, co najwyżej zdeterminowana przez los¹²¹. W tej sytuacji, której nowość uchwycił już Max Weber, możemy szukać różnych rozwiązań. Możemy zwrócić się do tradycji, do wiary religijnej, możemy wciąż wierzyć w Rozum, możemy wreszcie chwalić przygodność i niepewność jako konstytutywne cechy naszego świata. Istnieje jednak i inna możliwość – możliwość pozostawania w stanie ambiwalencji, zawieszenia między i bycia na pograniczu¹²², możliwość poruszania się między biegunami, wygrywania napięć między różnymi koncepcjami życia i wizjami świata lub kultury¹²³, kiedy to zbrojni w ironię i dystans zawieramy jedynej rzeczy, która nie powinna nas zawieść – gotowości do zmiany zarówno nas, jak i świata, nie w nadziei, że odnajdziemy wreszcie jakąś ostateczną Prawdę lub absolutne Dobro, lecz w nadziei, że uczynimy nasze indywidualne i zbiorowe życie trochę bardziej znośnym przez nadanie mu kruchego sensu. Czyż bowiem nie ma racji Witold Gombrowicz, jeden z najlepiej rozumiejących naszą sytuację pisarzy, dla którego postmodernistyczna aura z pewnością nie byłaby żadnym zaskoczeniem, gdy pisze:

¹²¹ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 116.

¹²² Metaforę pogranicza zob. w: L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.

¹²³ Tę właśnie możliwość, jak sądzę, ma na względzie Wolfgang Welsch w swej koncepcji „rozumu transwersalnego”. „Rozum transwersalny – pisze – jest ograniczony i otwarty równocześnie. Przebiega od jednej konfiguracji racjonalności do innej, artykułuje różnice, nawiązuje połączenia, prowadzi dysputy i przeprowadza zmiany. Procedury te mają charakter horyzontalny i przejściowy (procesualny). Nie czyni żadnych totalnych syntez, a jeśli je czyni, to z całą świadomością ich partykularności. Nie znosi więc pluralizmu, lecz przeciwnie: podnosi go do ważności podstawowej formy rozumu”; cyt. za: A. Zeidler-Janiszewska, *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 131.

„Ci, co chcą wierzyć, różnią się bardzo od tych, którzy wierzą. Akcent położony przez współczesność na wytwarzaniu wiary dowodzi właśnie, że wiary gotowej zabrakło. Niezależnie od tego, jakie są nasze creda, wszyscy musimy przeweksłować ze świata objawionego, gotowego, na świat stwarzający się – jeśli się to nie stanie, zniknie ostatnia możliwości porozumienia”¹²⁴.

¹²⁴ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1988, s. 52.

BIBLIOGRAFIA

- Allen B., *Truth In Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1993.
- Barnes B., *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974.
- Barnes B., *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977.
- Barnes B., *T. S. Kuhn and Social Science*, London 1977.
- Barnes B., Bloor D., *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, w: *Rationality and Relativism*, eds. M. Hollis, S. Lukes, Oxford 1982.
- Barth J., *Literatura wyczerpania*, tłum. J. Wiśniewski, w: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, red. Z. Lewicki, Warszawa 1983.
- Baudrillard J., *Consumer Society*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press 1988.
- Baudrillard J., *Simulacra and Simulations*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press 1988.
- Baudrillard J., *Symbolic Exchange and Death*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press 1988.
- Baudrillard J., *The Systems of Objects*, w: idem, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Cambridge: Polity Press 1988.
- Baudrillard J., *America as Fiction. Interview with J. Henric i G. Scarpetta*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, ed. M. Gane, London: Routledge and Kegan Paul 1993.
- Baudrillard J., *Fractal Theory. Interview with N. Zurbrugg*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, ed. M. Gane, London: Routledge and Kegan Paul 1993.
- Baudrillard J., *Game with Vestiges. Interview with Salvatore Mele and Mark Titmarsh*, w: *Baudrillard Live (interviews)*, ed. M. Gane, London: Routledge and Kegan Paul 1993.
- Bauman Z., *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press 1991.
- Bauman Z., *Postmodernizm a socjalizm*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 6.
- Bauman Z., *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
- Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge and Kegan Paul 1992.
- Bauman Z., *Morality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity Press 1992.
- Bauman Z., *Postmodern Ethics*, Oxford: Basil Blackwell 1993.

- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie” 1994, nr 5/6.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society*, Harmondsworth 1976.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.
- Benhabib S., *Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard*, „New German Critique” 1984, nr 33.
- Berlin I., *Idee polityczne XX wieku*, tłum. H. Bartoszewicz w: idem, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i red. J. Jedlicki, Warszawa 1991.
- Berlin I., *O dążeniu do ideału*, tłum. M. Tański w: idem, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i red. J. Jedlicki, Warszawa 1991.
- Bernstein R., *Philosophical Profiles*, Cambridge: Polity Press 1986.
- Bernstein R., *One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy*, „Political Theory” 1987, t. 15, nr 4.
- Bernstein R., *Rorty's Liberal Utopia*, w: idem, *The New Constellation*, Cambridge: Polity Press 1991.
- Bhaskar R., *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford: Basil Blackwell 1991.
- Bloom A., *The Closing of the American Mind*, London: Penguin Books 1988.
- Bloor D., *Knowledge and Social Imagery*, London 1976.
- Bonito Oliva A., *The International Trans-Avant-Garde*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York: Columbia University Press 1993.
- Bouma-Prediger S., *Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics*, „Journal of the Academy of Religion” 1989, t. 57, nr 2.
- Bouveresse J., *Racjonalność i cynizm*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8/9.
- Bradbury M., McFarlane J., *The Name and Nature of Modernism*, w: idem, *Modernism: 1890-1930*, New York: Penguin Books 1976.
- Burrows J., *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Callinicos A., *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge: Polity Press 1989.
- Culler J., *On Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press 1982.
- Czerwiński M., *Samotność sztuki*, Warszawa 1978.
- Davidson D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Davidson D., *Afterthoughts*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Davidson D., *O schemacie pojęciowym*, tłum. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5.

- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Deleuze G., Guattari F., *Kłaczce*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Derrida J., *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press 1976.
- Derrida J., *Sending: On Representation*, „Social Research” 1982, t. 49, nr 2.
- Derrida J., *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Derrida J., *A Derrida Reader*, ed. P. Kamuf, New York: Columbia University Press 1991.
- Eco U., *The Role of the Reader*, Bloomington: Indiana University Press 1979.
- Eco U., *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, tłum. A. Szymanowski, w: idem, *Imię róży*, Warszawa 1987.
- Eco U., *Between Author and Text*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, ed. S. Collini, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Featherstone M., *In Pursuit of the Post-Modern*, „Theory, Culture and Society” 1988, nr 2/3.
- Feher F., *The Pyrrhic Victory of Art in its War of Liberation: Remarks on the Postmodernist Intermezzo*, w: *Postmodern Conditions*, eds. A. Milner, P. Thomson, C. Worth, New York: Berg Publishers 1990.
- Feyerabend P., *Against Method*, New York 1975.
- Feyerabend P., *Farewell to Reason*, London: Verso 1987.
- Feyerabend P., *Science in a Free Society*, London: Verso 1987.
- Foucault M., *The History of Sexuality*, t. 1, London: Penguin Books 1981.
- Foucault M., *Powers/Knowledge (interviews)*, ed. C. Gordon, Brighton: Harvester Press 1986.
- Foucault M., *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Nadzór i kara*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Politics, Philosophy, Culture (interviews)*, ed. L. D. Kritzman, London 1988.
- Frampton K., *Toward a Critical Regionalism: Six Points For an Architecture of Resistance*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York: Columbia University Press 1993.
- Fraser N., *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Fukuyama F., *Koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, „Konfrontacje” 1991, nr 13.
- Gablik S., *Pluralizm. Tyrania wolności*, tłum. J. Holzman, w: *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, red. M. Giżycki, A. Taborska, Warszawa 1988.

- Gadamer H.-G., *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1979.
- Gadamer H.-G., *On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy*, w: idem, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1981.
- Gadamer H.-G., *What is Practice? The Conditions of Social Reason*, w: idem, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1981.
- Gadamer H.-G., *Koniec sztuki?*, tłum. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gellner E., *Postmodernism, Reason and Religion*, London: Routledge and Kegan Paul 1992.
- Geuss R., *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981.
- Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Giroux H. A., *Teoria krytyczna i racjonalność w edukacji obywatelskiej*, tłum. L. Witkowski, w: *Spory o edukację*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1993.
- Giroux H. A., *Pedagogia pogranicza w wieku postmodernizmu*, tłum. L. Witkowski, w: *Spory o edukację*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1993.
- Giroux H. A., *Wobec wyzwań tożsamości i różnicy (poza dyskurs edukacji wielokulturowej)*, tłum. L. Witkowski, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań-Toruń 1994.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1988.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1988.
- Graff G., *Mit przełomu postmodernistycznego*, tłum. G. Cendrowska, w: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, red. Z. Lewicki, Warszawa 1983.
- Guignon C. B., Hiley D. R., *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, w: *Reading Rorty*, ed. A. Małachowski, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Hart C. G., *Grounding without Foundations. A Conversation between Richard Rorty and John Dewey to Ascertain their Kinship*, Toronto: The Patmos Press 1993.
- Habermas J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Habermas J., *Nauka i technika jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1 i 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.

- Habermas J., *Na czym polega dziś kryzys? Problemy uprawomocnienia w późnym kapitalizmie*, tłum. M. Łukasiewicz, w: idem, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Aspekty racjonalności działania*, tłum. A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987.
- Habermas J., *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra” 1987, nr 7/8.
- Habermas J., *Tendencje jurydyzacji*, tłum. J. Czapska, „Colloquia Communia” 1988, nr 6.
- Habermas J., *The Structural Transformations of the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1991.
- Hall D., *Richard Rorty. Prophet of New Pragmatism*, Albany: State University of New York Press 1994.
- Hart C. G., *Grounding without Foundations. A Conversation between Richard Rorty and John Dewey to Ascertain their Kinship*, Toronto 1993.
- Heller A., *Existentialism, Alienation, Postmodernism: Cultural Movements as Vehicles of Change in the Patterns of Everyday Life*, w: *Postmodern Conditions*, eds. A. Milner, P. Thomson, C. Worth, New York: Berg Publishers 1990.
- Heller A., Feher F., *The Status of Postmodernity*, w: idem, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick: Transactions Publishers 1991.
- Hiley D. R., *Philosophy in Question*, Chicago: The University of Chicago Press 1988.
- Howe I., *Decline of the New*, New York: Harcourt, Brace and World 1970.
- Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, red. A. Czarnota, A. Zybortowicz, K. Wajda, t. 1, Toruń 1989.
- Interpretacje wielkiej transformacji*, red. A. Czarnota, A. Zybortowicz, Warszawa 1988.
- Jackson R. L., *Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam – Rorty Debate*, „International Philosophical Quarterly” 1988, t. XXVIII, nr 4.
- Jachimowicz D., *Pop-art a postmodernizm*, w: *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
- Jay M., *The Morals of Genealogy: Or is There a Poststructuralist Ethics?*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec.
- Jameson F., *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, tłum. K. Malita, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4.

- Jameson F., *The Politics of Theory. Ideological Positions in the Postmodernism*, w: idem, *The Syntax of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1988.
- Jameson F., *Regarding Postmodernism: A Conversation with A. Stephanson*, w: *Postmodernism. Jameson. Critique*, ed. D. Kellner, Washington: Maisonneuve Press 1989.
- Jameson F., *Postmodernism, or the Cultural Logics of Late Capitalism*, London: Verso 1991.
- Jencks Ch., *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 1987.
- Jencks Ch., *The Emergent Rules*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York: Columbia University Press 1993.
- Jodkowski K., *Teza o niewspółmierności w ujęciu Kuhna i Feyerabenda*, Lublin 1984.
- Kaniowski A. M., *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Warszawa 1990.
- Kellner D., Best S., *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York: The Guilford Press 1991.
- Kermode F., *Modern Essays*, London: Collins 1971.
- Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Magiczne źródło kultury*, „Odra” 1984, nr 2.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Kmita J., „Upprzedmiotowienie” naukowe a „upprzedmiotowienie” religijne, „Nurt” 1985, nr 9.
- Kmita J., *Cena emancypacji*, „Odra” 1986, nr 4.
- Kmita J., *Dziedzictwo magii w nauce*, w: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek, Warszawa 1989.
- Kmita J., *O konwencjach artystycznych*, w: *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, red. T. Kostyrko, A. Szpociński, Warszawa 1989.
- Kmita J., *Destrukcja społecznej przestrzeni dzieła sztuki*, w: *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
- Kmita J., Pałubicka A., *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1992.
- Kmita J., *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Kobylińska E., *Hermeneutyczna wizja kultury*, Poznań–Warszawa 1985.

- Kobylińska E., *Narodziny sztuki jako efekt odczarowania świata*, „Studia Metodologiczne” 1991, t. 26.
- Kolarzowa R., *Ewolucja muzyki, przełom modernistyczny – teoria i praktyka*, w: *Adorno – między moderną a postmoderną*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
- Kolenda K., *Richard Rorty’s Humanistic Pragmatism*, Tampa: University of South Florida Press 1990.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Kołąkowski L., *Kapłan i błazen*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
- Kubicki R., Sójka J., Zeidler P., *Problemy destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1991.
- Kuhn T. S., *Afterwords*, w: *World Changes*, ed. P. Horwich, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1993.
- Kwiek M., *Rorty a autokreacja*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Kwiek M., *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1994.
- Laclau E., Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso 1985.
- Lash S., *Postmodernism as Humanism? Urban Space and Social Theory*, w: *Theories of Modernity and Postmodernity*, ed. B. S. Turner, London 1990.
- Lavine T. Z., *Pragmatism and the Constitution in the Culture of Modernism*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1984, t. 20, nr 1.
- Lyotard J.-F., *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press 1984.
- Lyotard J.-F., Thebaud J.-F., *Just Gaming*, Manchester: Manchester University Press 1985.
- Lyotard J.-F., *The Postmodern Explained*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.
- McCarthy T., *Critical Theory Versus the New Pragmatism*, w: *Critical Theory Today*, eds. P. Engeldorp Gastelaars, S. Magala, O. Preuss, Haga: Erasmus University Press 1990.
- McCarthy T., *Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty’s Replay*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16.

- McCarthy T., *Private Theory and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism*, „Inquiry” 1990, nr 16.
- Mestrovic S. G., *The Coming Fin de Siècle. An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity*, London: Routledge and Kegan Paul 1991.
- Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Miś A., *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Warszawa 1994.
- Morawski S., *Mimesis i hiperrealizm*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 1.
- Morawski S., *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 1, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4.
- Morawski S., *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, „Nowa Krytyka” 1992, nr 3.
- Morawski S., *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, w: *Czy kryzys wartości?*, red. J. Mizińska, T. Szkołut, Lublin 1992.
- Morawski S., *List do profesora Richarda Rorty'ego*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Murphy J. P., *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder: Westview Press 1990.
- Newton-Smith W. H., *Rationality, Truth and the New Fuzzies*, w: *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World*, eds. H. Lawson, L. Appignanesi, London: Wiedenfeld and Nicholson 1989.
- Norris C., *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, London: Methuen 1985.
- Norris C., *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*, London 1990.
- Nowak L., *Lewica, prawica, teoria społeczna. Esej raczej ideowy niż naukowy*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań-Toruń 1994.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993.
- Pałubicka A., *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1990.
- Pałubicka A., *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2.
- Pałubicka A., *Richarda Rorty'ego koncepcja nauki*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1993, t. 13.

- Pippin R., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford: Basil Blackwell 1991.
- Portoghesi P., *Postmodern*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York: Columbia University Press 1993.
- Prado C. G., *The Limits of Pragmatism*, Atlantic Highlands: Humanities Press 1987.
- Przybysz P., *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, „Principia” 1991, t. 3.
- Putnam H., *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Putnam H., *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publishing Company 1987.
- Putnam H., *Why Reason Can't Be Naturalized*, w: *Philosophy – End or Transformation?*, eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge, Mass. The MIT Press 1987.
- Putnam H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1990.
- Rey N., *Post-Modernism in Architecture*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell 1980.
- Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
- Rorty R., *Foucault and Epistemology*, w: *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. Couzens Hoy, Oxford: Basil Blackwell 1986.
- Rorty R., *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, tłum. K. i A. M. Kaniowscy, „Colloquia Communia” 1986, nr 27/28.
- Rorty R., *Pragmatism, Davidson and Truth*, w: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Le Pore, Oxford: Basil Blackwell 1986.
- Rorty R., *Thugs and Theories. A Reply to Bernstein*, „Political Theory” 1987, t. 15, nr 4.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Rorty R., *Feminism and Pragmatism*, „Michigan Quarterly Review” 1989, nr 30.
- Rorty R., *Philosophy and Post-Modernism*, „The Cambridge Review” 1989, czerwiec.
- Rorty R., *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16.

- Rorty R., *Two Cheers for the Cultural Left*, „The South Atlantic Quarterly” 1990, nr 1/2.
- Rorty R., *Wychowanie bez dogmatu*, „Ameryka” 1990, zima.
- Rorty R., rec. z: A. Heller, F. Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick: Transactions Publishers (mpis), 1990.
- Rorty R., *Nauka jako solidarność*, tłum. A. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5.
- Rorty R., *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 1992, nr 7/8.
- Rorty R., *Putnam on Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1992, t. 52, nr 2.
- Rorty R., *The Intellectuals and the End of Socialism*, „The Yale Review” 1992, t. 80, nr 1/2.
- Rorty R., *The Pragmatist’s Progress*, w: *Interpretation and Overinterpretation*, ed. S. Collini, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Rorty R., *Trotsky and the Wild Orchids*, „Common Knowledge” 1992, t. 1, nr 3.
- Rorty R., *What Can You Expect from Antifoundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker*, „Virginia Law Review” 1992, t. 78, nr 3.
- Rorty R., *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *Human Rights*, eds. S. Hurley, S. Shute, New York: Basic Books 1993.
- Rorty R., *Response to Jacques Bouveresse*, „Stanford French Review” 1993, t. 17, nr 2/3.
- Rorty R., *Response to Jerzy Kmita*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2.
- Rorty R., *Response to Marek Kwiek*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2.
- Rorty R., *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. 50, nr 2.
- Rorty R., *Americanism and Pragmatism* (mpis), 1994.
- Rorty R., *A World without Correspondence to Reality* (mpis), 1994.
- Rorty R., *A World without Substances or Essences* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Darwin and Derrida* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Deconstruction* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Dewey between Hegel and Davidson* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Does Academic Freedom Have Philosophical Presupposition?* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Ethics without Universal Obligations* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Movements and Campaigns* (mpis), 1994.

- Rorty R., *Philosophy and the Future* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Religion as a Conversation Stopper* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Truth without Correspondence to Reality* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Universality and Truth* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Wright and Davidson on Truth* (mpis), 1994.
- Rorty R., *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, tłum. A. Grze-
liński i A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wo-
kół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo
UMK 1995.
- Rorty R., *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, w: *Między prag-
matyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red.
A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Rorty R., *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Między prag-
matyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*,
red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Rorty R., *Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance* (mpis),
1995.
- Rorty R., *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*,
tłum. P. Znaniecki, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*,
red. T. Buksiński, Poznań 1995.
- Rose M., *The Post-Modern and the Post-Industrial*, Cambridge: Cambridge
University Press 1991.
- Rosenberg H., *The Tradition of the New*, Chicago: Chicago University Press
1960.
- Searle J., *Rationality and Realism. What is at Stake?*, „Daedalus” 1992, t. 122,
nr 4.
- Shusterman R., *Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy?*, „The-
ory, Culture and Society” 1988, nr 2/3.
- Snyder J. N., *Translator's Introduction*, w: G. Vattimo, *The End of Modernity*,
Cambridge: Polity Press 1988.
- Sobota A., *Co to jest postmodernizm?*, „Odra” 1987, nr 7/8.
- Szahaj A., *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu
nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990.
- Szahaj A., *Fundamentalizm*, „Przegląd Społeczny” 1993, nr 9.
- Szahaj A., *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta
Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia* 1993, t. XV.
- Szahaj A., *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmoder-
nizm*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2.
- Szahaj A., *O tzw. mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*,
„Kultura Współczesna” 1995, nr 1/2.

- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.
- Tomlison H., *After Truth: Post-Modernism and the Rhetoric of Science*, w: *Dismantling Truth*, eds. H. Lawson, L. Appignanesi, London: Wiedenfeld and Nicholson 1989.
- Toulmin S., *The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science*, „Critical Inquiry” 1982, nr 9.
- Tuchańska B., *Etnocentryzm Richarda Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Turner B. S., *Max Weber. From History to Modernity*, London: Routledge and Kegan Paul 1992.
- Vattimo G., *The End of Modernity*, Cambridge: Polity Press 1988.
- Venturi R., *The Duck and the Decorated Shed*, w: *Postmodernism. A Reader*, ed. T. Docherty, New York: Columbia University Press 1993.
- Verges F. G., *Rorty and the New Hermeneutics*, „Philosophy” 1987, nr 62.
- Walker J., *Pluralizm kulturowy i postmodernizm*, tłum. A. Taborska, w: *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, red. M. Giżycki, A. Taborska, Warszawa 1988.
- Warnke G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford: Stanford University Press 1987.
- Wellmer A., *The Dialectic of Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno*, w: idem, *The Persistence of Modernity*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1991.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska (mpis), 1994.
- West C., *The Politics of American Neo-Pragmatism*, w: *Post-Analytic Philosophy*, eds. J. Rajchman, C. West, New York 1985.
- Wilkoszewska K., *Jean François Lyotarda pojęcie postmodernizmu*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992.
- Witkowski L., *Uniwersalizm pogrnicza. O semiotyce Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.
- Witkowski L., *Przeciw marginalności epistemologii Federigo Enriquesa*, „Toruńskie Studia Polsko-Włoskie” 1992, t. 2, red. J. Bętkot, Z. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Witkowski L., *Homo idiosyncraticus*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1993, t. 13.
- Wolin R., *Modernism vs Postmodernism*, „Telos” 1984, zima.

- Zeidler-Janiszewska A., *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
- Zeidler-Janiszewska A., *O estetyce oporu J. F. Lyotarda*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992.
- Zeidler-Janiszewska A., *Osobowość nowoczesna w kontekście postmoderny* (mpis), 1993.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie: Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.
- Zwaniecki A., *Wirówka nowego, wspaniałego świata*, „Odra” 1995, nr 3.

SUMMARY

Irony and love. Richard Rorty's neopragmatism and the postmodernism controversy

The book is devoted to the presentation, analysis, and critique of the philosophical doctrine of Richard Rorty. It is composed of two principal parts. In the first part, titled 'Richard Rorty – Heretic, Pragmatist, and Prophet', the author presents, and conducts a critical analysis of, those aspects of Rorty's philosophy which relate to the latter's critique of epistemology as the royal branch of philosophy and of philosophy itself or, more accurately, of Philosophy as the royal branch of knowledge. Against that background, Rorty's vision of edifying philosophy is presented in its relation to hermeneutics, with a simultaneous attempt to differentiate between hermeneutics and its goals as understood by H. G. Gadamer and Rorty's particular approach.

The author devotes considerable attention to the polemics between Rorty and Hillary Putnam by reconstructing, and conducting a critical analysis of, the arguments presented by both sides. Equally detailed is the examination of the relations between Rorty's views and the position of Donald Davidson and Jacques Derrida. This provides an opportunity for presenting the reasons which induced Rorty to assume an openly ethnocentric position and discussing the accusations of self-refuting relativism frequently made against the author of *Philosophy and the Mirror of Nature*. In the subsequent part of the study, the author moves on to a presentation and critical analysis of Rorty's social and political views. Having reconstructed the philosophical premises of Rorty's well-known concept of private irony and public hope complemented by his postulate of universal solidarity in the face of fight against suffering and humiliation, the author gives a detailed review of the critical arguments frequently formulated against that position, at the same time making an attempt to place Rorty's views on the map of the modern philosophy of politics. In a separate section the author expresses his affinity for many elements of those views, at the same time expressing objections in relation to certain inconsistencies and weaknesses apparent, for example, in confrontation with the philosophy of Jürgen Habermas or Michel Foucault. His principal thesis is that the basis of Rorty's critique of modern philosophy and, in a way, also of the entire modern form of cul-

ture, is his cult of freedom. Rorty sees threats to this freedom not only within political solutions but also in the domain of strictly philosophical theories, particularly epistemological.

In the second part of the book, titled 'Is Richard Rorty a Postmodernist Philosopher?' the author attempts to place Richard Rorty's views in the context of the postmodernism dispute. At the start, however, he tries to define postmodernism itself. First, he outlines the characteristics of what could be considered modernism in philosophy and culture in general, with a particular focus on modernism in art. Next, concentrating on issues related to the philosophical and social status of knowledge and science, the author makes an attempt to show the process of the gradual erosion of the modernist form of culture. This erosion is exemplified by doctrines which treat science and knowledge as a social convention (the Edinburgh School), a form of enslavement (P. Feyerabend), or a form of power and domination (M. Foucault). The thesis is formulated that judgements expressed within the above perspectives may serve, after having been philosophically generalized, as a basis for the characterization of the postmodernist, fundamentally antiscientific, form of culture. The picture of postmodernism presented by the author is supplemented by his reconstruction of Jean Baudrillard's views and a characterization of the situation in modern art. It is only against this background that the author tries to place the views of Richard Rorty. Earlier, however, he draws a map of problems related to the various evaluations of postmodernism and postmodernity. This map is composed of brief descriptions of the seven relevant perspectives: 1) ignoring the whole postmodernism controversy; 2) refusal to award postmodernism the status of something genuinely new; 3) antimodernist-propostmodernist; 4) antimodernist-antipostmodernist; 5) promodernist-antipostmodernist; 6) promodernist-propostmodernist; 7) ambivalent. Having classified Rorty's own position as that of ambivalence in evaluating postmodernism (and postmodernity), the author subjects Rorty's views to a detailed analysis from the perspective of their relation to the whole postmodernism dispute. The conclusion reached by the author in this part of his analysis may be summarized as a thesis stating that the philosophical doctrine of Richard Rorty, despite Rorty's ambivalence towards the whole issue of postmodernism, forms in fact a paradigmatic model of what may be regarded as postmodernist philosophy. On the other hand, however, one needs to remember that Rorty's position on many issues, particularly related to politics, remained significantly different from views presented by some theoreticians considered to be members of the postmodernist camp (in particular J.-F. Lyotard and J. Baudrillard).

The closing chapter, where the author reflects on postmodernism, also expresses his own ambivalent disposition towards this cultural and philosophical trend. While stressing the positive ethical aspects of postmodernism understood as a philosophy of tolerance and freedom, he points out to problems related to the form of culture outlined by postmodernist philosophy. The most important is the question of how to avoid sliding into the chasm of apathy towards anything different while accentuating difference, diffusion, multiplicity, and dissimilarity; how to prevent the apparent differences and divides from gaining enough power over our minds to make any communication and understanding impossible. In the authors opinion, we need a third path between a total dissimilarity and a total unity. The philosophy of Richard Rorty seems to point in this direction.

