

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Cezary Mordka

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Czy po religii, nauce i filozofii tylko sztuka może nas zbawić? Soteriologia Richarda Rorty’ego

*После религии, науки и философии спасти нас может только искусство?
Сотериология Ричарда Рортиего*

Richard Rorty to myśliciel, który w niezwykle interesujący sposób proponuje coś, co można określić propozycją „zbawienia” dla współczesnych ludzi. Jest to teoretyk, który prezentuje swoją koncepcję w sposób bardzo klarowny, w języku jeszcze przedpostmodernistycznym, choć niestety (dla *claritas*, rzecz jasna) sam autor zapowiada tu zmianę:

Poglądy, do których chcemy przekonać ludzi nie mogą być wyrażone w platońskiej terminologii. Dlatego nasze wysiłki zmierzające do przekonania muszą przyjmować raczej formę stopniowego nasilania nowych sposobów wyrażania się, niż bezpośredniej argumentacji w ramach starych sposobów mówienia¹.

Dlaczego warto odnosić się do twórców takich jak Rorty? Odpowiedź na to pytanie zależy, rzecz jasna, od naszych zainteresowań, a te muszą być uprzednio filozoficzne, aby w ogóle poświęcać czas na lekturę. Filozoficzne, to znaczy radykalnie ogólne i syntetyczne (żeby wymienić dwa z wielu wyznaczników filozofowania). Rorty z pewnością takich ogólnych planów nam dostarcza, ogólnych szkiców tego „gdzie obecnie jesteśmy” i co z tym począć (o ile w ogóle mamy coś poczynać). Gdy zatem ktoś szuka szerokiej perspektywy, powinien przyjrzeć się

¹ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie* [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, tłum. i opr. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 52.

poglądom autora *Philosophy and the Mirror of Nature*. Amerykański postfilozof zwraca uwagę na obecność nowego sposobu realizowania pytania o sens własny danego indywiduum oraz wspólnoty, w której żyje, sens, który ma pojawić się dzięki sztuce i polityce, a nie religii, filozofii czy nauce. Jego propozycja jest ponowną odpowiedzią na stary problem lub też starą (znaną od dawna) odpowiedzią na ponawiane pytanie. Pytanie to „męczy” bowiem kulturę europejską (zachodnią) od (przynajmniej) pojawienia się sceptyków, a jego treść jest następująca: w jaki sposób uprawomocnić nasze przekonania na temat tego, czym jest świat, stając się jednocześnie szczęśliwym, spełnionym, sensownym, a więc zbawionym („zbawienie” z greckiego *soteria* czyli ocalenie, wybawienie, uwolnienie się z niekorzystnego stanu lub okoliczności).

Kultura europejska nastawiona jest, zwraca uwagę filozof, na osiągnięcie prawdy i poznania („prawda was wyzwoli”). Prawda ta była w pierwotnie dana przez Boga (religia, mity), następnie gwarancję dostarczenia prawdy przejęła filozofia (miała być czysto rozumowym namysłem nad światem gwarantującym ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich problemów) i *last but not least* zbawiać nas miała nauka: naukowiec (radziecki czy amerykański) odkrywa prawdę, fakty, a przynajmniej jest gwarantem świetlanej przyszłości czyli zbawienia (i to już tutaj, na Ziemi). Prawda religii była objawiona, ale istniały też próby jej zintelektualizowania, uzasadnienia jej treści. W najdoskonalszej (a przynajmniej w niezwykle systematycznej) formie próbował zracjonalizować wiarę św. Tomasz, wykazując możliwość argumentacji za istnieniem Boga. Jednocześnie przekonywał, że niektóre prawdy wiary np. artykuł wiary o Trójcy, może być uzyskany jedynie drogą łaski. Ojcowie Kościoła oraz Sobory już w V wieku, w walce z pelagianizmem, określali łaskę jako między innymi oświecenie umysłu i pobudzenie woli: *illuminatio*, *illustratio*, *inspiratio*. Wierzący, przez swoją wiarę oraz odpowiednie postępowanie, mieli oczekiwać zbawienia w postaci wiecznego życia (natychmiast) po zmartwychwstaniu.

Choć wielu ludzi przyznaje się do religijnego dziedzictwa, to jednak ujmowanie świata w kategoriach Boga, cudów, grzechu, łaski, aniołów, piekła nie ma dzisiaj wielkiej nośności. A przynajmniej w kulturze Europy Zachodniej, o czym świadczy choćby niewielka liczba znaczących herezji, których obecność zawsze wskazuje na żywotność idei religijnych. Trudno bowiem ideologie Ery Wodnika, Ruch Neopogański, scientologię czy też Kościół Ściągających z Internetu uznać za poważne osiągnięcia myśli religijnej, takiej, która by mogła wprowadzić ożywienie teologiczne. Nie jest tak, iż dowiedziono, że Boga nie ma. Po prostu samo zagadnienie nie budzi żadnych właściwych teoretycznych emocji i nadziei (przy założeniu, iż emocje to wskaźnik znaczenia, wagi czegoś).

Filozofia z kolei budowała swoją siłę na idei, iż prawdę (a więc intelektualne zbawienie) można osiągnąć przyrodzonymi siłami: rozumem i zmysłami. Jednocześnie za pomocą radykalnej refleksji da się wyjaśnić jak w ogóle jest możliwe poznanie przekraczające niekrytyczne oczywistości zdrowego rozsądku bez mie-

szania się do neuronów, szcurów czy kwestionariuszy². Rorty podejrzewa taki model uprawiania filozofii (która ma być według niego filozofią *sensu stricto*) o odwieczną tęsknotę do uzyskania danych, których już nie sposób zanegować, a więc rodzaju przymusu.

Dla Platona rzecz polegała na wyzwoleniu się spod władzy zmysłów i otwarciu władzy rozumu – Oka Duszy – na Świat Bytu; dla Kartezjusza wiązało się to z odwróceniem Oka Umysłu od mętnych ku jasnym i wyraźnym przedstawieniom wewnętrznym; od czasów Locke'a rzecz przebiega w odwrotnym od Kartezjańskiego kierunku – to „pojedyncze dane zmysłowe” mają wywierać na nas ową „presję”, której nie możemy, ani chcemy uniknąć³.

Filozofowie szukali przymusu, czyli czegoś, co mogło bezapelacyjnie zdominować coś innego. Tym pierwszym miała być rzeczywistość jako taka, drugim – bierny podmiot, czyste zwierciadło, które tylko ujmuje dane bez żadnych subiektywnych domieszek czy zniekształceń. Posiadając dostęp do takich danych, Filozof, rzecz jasna, mógł nadzorować inne ujęcia świata, osądził bowiem podstawy poznania, roszczenia innych dziedzin kultury (religii, nauki, sztuki) do obowiązywania. Niestety, idea takiej filozofii nigdy nie została zrealizowana (ku zgodzie powszechnej) – sceptycki trylemat: dogmatyzm, koło w rozumowaniu lub regres w nieskończoność ciągle trapi filozofię, a Rorty wpisuje się w podejście sceptycyzujące. Rozpatrzmy, pisze, przykładową sytuację dwóch spierających się stron, z których jedna sądzi:

‘Mogę wyjaśnić zjawisko wiary religijnej przy pomocy związku przyczynowego między wiarą a istnieniem Boga, za sprawą Łaski’, a druga twierdziłaby: ‘Mogę wyjaśnić to samo zjawisko przy pomocy związku przyczynowego między wiarą i stosunkiem wierzącego do swoich rodziców’. Każde z tego rodzaju wyjaśnień na niewiele się przydaje, ponieważ nikt nie jest w stanie przedstawić niezależnych dowodów na istnienie czy to Łaski, czy nieświadomej roli ojca – takich dowodów, które obie strony uznałyby za wystarczające. Stąd argumentacja w tej, jak i w każdej innej dziedzinie, ma tendencję do popadania w błędne koło. Zatem – sądzi filozof – „argumentacja” nie jest odpowiednim słowem w takim typie myślenia, które prowadzi do autotransformacji⁴.

Porzucając filozofię, kultura europejska stawia na naukę. Jednak nadzieje, jakie niosła w sprawie poznania świata takim, jakim on jest oraz uczynienia na ziemi Nowego Jeruzalem, upadły pod ciosami Hansona, T. Kuhna, P.K. Feyerabena-

² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1994, s. 138.

³ *Ibidem*, s. 145.

⁴ R. Rorty, *Odpowiedź Kolakowskiemu* [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski ...*, s. 90.

da. Nie wdając się w znane szeroko kwestie – wykazanie wartości prawdziwościowej danej teorii okazało się niemożliwe, choć oczywiście pozostało poszukiwanie prawdy – z potwierdzenia teorii nie wynika bowiem ich prawdziwość, prawdopodobieństwo ogólnych ujęć teoretycznych jest zerowe, a konkluzywna falsyfikacja niemożliwa ze względu na uteoretyzowanie danych.

Skuteczność czy użyteczność teorii naukowych nie wystarcza do uznania korespondencji teorii naukowych i rzeczywistości, jako że potrzebny jest niezależny od skuteczności test na prawdę w sensie reprezentacji. Takiego testu jednak nie posiadamy i posiadać nie możemy, albowiem trzeba by porównać schemat konceptualny z samą rzeczywistością, co jest (na razie przynajmniej) niewykonalne. W konsekwencji nie sposób także określić czy choćby zbliżamy się do jakiejś ostatecznej prawdy⁵. Neopragmatysta amerykański stosuje także argument sceptyczny, który klarownie wyraził Putnam – co będzie, jeśli dojdziemy do teorii, z punktu widzenia której elektrony są czymś w rodzaju *flogistonu*? I jeśli wszystkie przedmioty teoretyczne postulowane przez dzisiejszą naukę nie istnieją z punktu widzenia przyszłej nauki⁶? Co zatem robić? Otóż – według Rorty’ego – można i trzeba próbować iść za Deweyem:

Dewey (...) sugerował, że to poezja i sztuka, a nie Bóg i Prawda, są tym, co popycha nas do przodu i w górę. Ogólnie rzecz biorąc, uważał on takie produkty ludzkiej wyobraźni, jak świątynie, epeje i miasta za dowód, że istoty ludzkie były w stanie wynaleźć obiekty mobilizujące ich do działania. (...) Powiadając, że gdybyśmy mieli poetów, nie potrzebowalibyśmy Boga, ani też żadnego substytutu Boga, próbował Dewey wesprzeć Whitmane’owskie nadzieje z początków XX wieku⁷.

Rorty próbuje zrealizować ideę Deweya w dwóch co najmniej krokach. Po pierwsze, odrzuci obraz umysłu dążącego do kontaktu z transcendentną względem niego rzeczywistością na korzyść ujęcia człowieka jako „darwinowskiego” zwierzęcia, które stara się po prostu jakoś radzić sobie z otaczającymi go zagrożeniami, próbuje zaadoptować⁸ się do warunków, w których przyszło mu żyć, rozwijając rozmaite narzędzia, w tym język, w celu „chaotycznego” poszukiwania szczęścia

⁵ Zob. R. Rorty, *Introduction* [w:] idem, *Truth and Progress*, Stanford University, California 1998, s. 3–5; idem, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm* [w:] idem, *Konsekwencje pragmatyzmu*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 212; idem, *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja* [w:] idem, *Konsekwencje ...*, s. 240 i n.

⁶ Zob. H. Puntam, *What is »Realism«?*, s. 194, cyt. za: R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło ...*, s. 253 i n.

⁷ R. Rorty, *Odpowiedź Kolakowskiemu* [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski ...*, s. 85 i n.

⁸ Zob. R. Rorty, *Relativism: Finding and Making* [w:] idem, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. xxiii (57 i n.); R. Rorty, *Nietzsche, Socrates and pragmatism*, „South African Journal of Philosophy” 1991, vol. 10 (3), s. 63.

i unikania przykrości. Rorty opowiada się w tym momencie za neopragmatyczną wizją człowieka.

Potraktujmy termin „umysł” lub „język” nie jako nazwy medium pomiędzy jaźnią i rzeczywistością, lecz jako sygnał, że pożądane jest użycie słownika, gdy próbujemy dać sobie radę z pewnymi rodzajami organizmów. Powiedzieć, że dany organizm – albo, o ile to możliwe, maszyna – ma umysł, to stwierdzić, że dla jakichś powodów opłaca się nam sądzić, że posiada przekonania i pragnienia. Powiedzieć, że jest on użytkownikiem języka, to stwierdzić, że zestawienie znaków i dźwięków, jakie wytwarza, z tymi, które sami wytwarzamy, będzie skutecznym sposobem przewidywania i kontrolowania jego przyszłego zachowania⁹.

Nie szukajmy więc jaźni, „wnętrza” czy „zwierciadła” świata, lecz idźmy za zbiorem umysłów, które raczej sobie próbują jakoś radzić ze światem niż go „odbijać” w pędzie do prawdy. A gdy już przyswajamy siebie jako radzących sobie ze światem, to możemy poszukać swojego zbawienia. To właśnie sztuka ma nam w tym pomóc. Aby rozjaśnić ową pomoc sztuki, Rorty wskazuje na pewną ważną zmianę historyczno-teoretyczną, która zaszła pod koniec osiemnastego wieku i skutkuje do dzisiaj. Zdano sobie wówczas sprawę – pisze postfilozof – z wagi opisów, z wagi języka, a dokładniej z tego, iż przez nowy opis można nadać wszystkiemu pozór czegoś dobrego lub złego, ważnego lub błahego, użytecznego lub bezużytecznego.

Poprzez twierdzenie, że to wyobraźnia, a nie rozum jest zasadniczą władzą człowieka, romantycy nadawali wyraz przekonaniu, że umiejętność mówienia na różne sposoby – mówienia, a nie dobrego argumentowania – jest narzędziem zmiany społecznej i osobistej. Polityczni utopiści od czasów rewolucji francuskiej dostrzegli siłę zmiany języków i innych praktyk społecznych, które wystarczały, by stworzyć gatunek ludzki, jakiego nigdy przedtem nie było.

Idealistom niemieckim, francuskim, rewolucjonistom i romantycznym poetom wspólne było niejasne przecucie, że istoty ludzkie, których język zmieniłby się tak bardzo, że nie mówiliby już o sobie, że są odpowiedzialne wobec pozaludzkich mocy, stałyby się tym samym istotami ludzkimi jakiegoś innego rodzaju¹⁰.

Rorty jest przekonany, że przecucie to właśnie się zrealizowało. Ludzie z obszaru kultury europejskiej, a przynajmniej elity tej kultury, nie szukają już zbawienia w religii, filozofii czy nauce, lecz właśnie w literaturze/poezji/sztuce. Co nie znaczy, iż nauka czy filozofia przestały być ważne. Wielcy naukowcy wynaj-

⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, wyd. II, SPACJA, Warszawa 2009, s. 34.

¹⁰ *Ibidem*, s. 23.

dują opisy świata, które przydają się do przewidywania i kontrolowania zdarzeń, filozofowie mogą łagodzić spory między naiwnymi absolutystami nieodróżniającymi swego rozumienia rzeczywistości od niej samej, natomiast poeci i myśliciele polityczni wynajdują opisy przydatnie do jeszcze innych celów¹¹. Nie ma tylko powrotu do poszukiwania świata, jakim on jest w sobie i wiązania z tym jakiś eschatologii, z czego – rzecz jasna – nie wynika ani relatywizm (który jest odwróconym absolutyzmem), ani też żaden konstruktywizm, a w szczególności „społeczne tworzenie rzeczywistości”.

Rorty zdecydowanie odróżnia twierdzenie, że świat jest na zewnątrz naszych opisów, od tezy, iż jest tam prawda. Stwierdzenie, że „świat jest na zewnątrz”, to nic innego jak uznanie, iż nikt go nie stworzył, szczególnie ludzki umysł, zatem zgodnie ze zdrowym rozsądkiem większość przedmiotów w czasie i przestrzeni to skutek przyczyn różnych od stanów ludzkiego umysłu. Powiedzieć, że prawda nie jest na zewnątrz, to po prostu tyle, co stwierdzić, że tam, gdzie nie istnieją zdania, nie ma prawdy, że zdania są elementami ludzkich języków, a języki ludzkie to twory człowieka¹². Stąd logicznym aż nadto jest, iż prawda na żadnym „zewnątrz” być nie może. Rorty pogodnie uznaje ten oto banał, iż świat jakoś uzasadnia nasze przekonania, gdy mówimy „X jest prezydentem USA w tym a tym roku” lub „zespół X wygrał z zespołem Z w tym czasie i miejscu”. W takich przypadkach łatwo pomieszać fakt, iż w świecie znajdują się przyczyny uzasadniające żywienie przez nas danego przekonania z oczekiwaniem, by jakiś niejęzykowy stan rzeczy w świecie był sam w sobie egzemplifikacją prawdy, albo by (czysty) stan rzeczy „czynił przekonanie prawdziwym” przez odpowiadanie mu¹³. Ale wystarczy wyjść poza proste zdania: „płonie ognisko w lesie”, czy „zrobił to Stefan”, do całych słowników. Przeciwwstawmy, proponuje Rorty, słownik polityczny starożytnych Aten słownikowi Jeffersona, słownik łaski i grzechów św. Pawła słownikowi moralnemu Freuda, a żargon naukowy Newtona Arystotelesowskiemu. Zapytajmy teraz, w jaki sposób świat dokonuje wyboru jednego z tych słowników?

Oczywiście słownik Newtona pozwala lepiej niż Arystotelesowski przewidywać zdarzenia w świecie, ale nie oznacza to, że świat mówi językiem Newtona¹⁴. Świat w ogóle nie mówi, tak jak zmysły nie łudzą. Jednak, gdy już świat ujmemy za pomocą jakiegoś języka, to sprawi on, iż będziemy żywić takie a nie inne przekonania, sam świat jednak nie może zalecać języka, którym mielibyśmy mówić. Czy zatem popadamy w relatywizm? A może sceptycyzm? Ani w jedno ani w drugie. Raczej gdy dochodzi do zmiany jednej gry językowej na drugą, samo pojęcie kryteriów i wyboru (łącznie z tak zwanym arbitralnym wyborem) nie jest już na miejscu.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 18.

¹² Zob. *ibidem*, s. 19.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 20.

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 21.

Jak przekonuje Kuhn w *Przewrocie kopernikańskim*, o tym że Ziemia nie stanowi centrum wszechświata, że procesy makroskopowe można wyjaśnić na gruncie ruchu mikrostrukturalnego i że nadrzędnym celem naukowego teoretyzowania winny być przewidywanie i kontrola, nie rozstrzygnięcia na podstawie jakichś teleskopowych obserwacji ani na jakiegokolwiek innej podstawie. Było raczej tak, iż po stu latach niekonkluzywnego zamętu myślowego Europejczycy spostrzegli, że mówią w sposób, który te nawzajem powiązane tezy przyjmuje za oczywiste. Tej miary zmiana kulturowa nie jest rezultatem zastosowania kryteriów (ani też „arbitralnej decyzji”), tak samo jak człowiek staje się wierzącym bądź ateistą, zmienia małżonka czy krąg przyjaciół nie w wyniku zastosowania kryteriów czy *actes gratuits*. Nie powinniśmy doszukiwać się kryteriów popelniania tego rodzaju decyzji ani w nas samych, ani w świecie¹⁵.

Pokusa szukania kryteriów jest odmianą skłonności ogólniejszej, by myśleć o świecie czy ludzkiej jaźni tak jak gdyby miały one swoistą, wewnętrzną naturę, jakąś istotę. Wypływa owa pokusa z chęci uprzywilejowania jednego z języków, za pomocą których opisujemy świat lub siebie. Trzeba ją porzucić, namawia Rorty, budując własny projekt zbawienia przez sztukę, w tym literaturę. Lecz tu zaczynają się problemy, jak bowiem można tego w ogóle dokonać i co to znaczy owo „zbawienie”? Odpowiedź Rorty'ego jest jasna: spróbujmy nie być czyjąś odbitką, wytwórzmy całkowicie własny projekt życia, ucząc się tej strategii od naszych sławnych wielkich czy to filozofów, czy to reformatorów religijnych czy też naukowców.

Nieideologizowana historia idei pokazuje, iż wielcy badacze czy reformatorzy nigdy nie przedstawiali konkluzywnych „obalen” wizji świata swoich poprzedników, by zaproponować nowe, logicznie i empirycznie prawomocne systemy, lecz unieważniali stare modele, stare problemy, proponując nowe rozwiązania i nowe obrazy świata i nas samych. Rzecz jasna to, co nowe, ma jakieś przyczyny.

(...) metaforyczne użycie *ousia* Arystotelesa, metaforyczne użycie *agape* przez świętego Piotra i metaforyczne użycie *gravitas* przez Newtona były wynikiem rozbicia przez promienie kosmiczne delikatnej struktury jakichś kluczowych neuronów w ich mózgach. Albo, co bardziej przekonujące, stanowiły rezultat pewnych dziwnych zdarzeń z dzieciństwa – jakichś obsesyjnych wypaczeń pozostawionych w ich mózgach przez idiosynkrazyczne urazy. Mało ważne, jak dokonała się ta sztuczka. Efekty były wspaniałe. Nigdy przedtem czegoś takiego nie było¹⁶.

Rzecz jasna, takie wezwanie także zakłada jakąś filozofię, jakieś rozumienie rzeczywistości. W przypadku naszego myśliciela jest to próba nakłonienia ludzi, by uznali ogłoszenie Nietzschego „Bóg umarł” jako przyznanie, iż nie służymy

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 37.

już żadnym „wyższym” celom, które były poczęte przez Wyższy Umysł i które normują nasze zachowanie i, co za tym idzie, byśmy zaczęli na swój idiosynkrazyczny sposób stwarzać siebie samych. Kiedyś czciliśmy coś poza światem widzialnym, następnie miłowaliśmy naukę, po Kartezjuszu – nas samych, a teraz nie chcemy już czcić czy wielbić nikogo. Akceptujemy naszą przypadkowość, przypadkowość naszej wspólnoty i wolni od przymusów, czy to boskich czy empirycznych (wolni w sensie nie-przymuszani), tworzymy po prostu siebie, w nieustannym procesie rafinacji. Indywiduum tak znieawidzone przez naukę (bo niepodpadające pod intersubiektywność) i filozofię (bo niepodpadające pod ogólne kategorie rozumu) uwalnia się od nich, bojąc się jedynie tego, iż stanie się przedmiotem cudzego opisu, wykonawcą czyjś planu, wariacją nadanego wzorca kulturowego. Zanim jednak indywiduum zbuduje swoją poszczególną swoistość musi dokonać przeglądu „słowika finalnego”, jakim się na co dzień posługuje.

Jest on ‘finalny’ w tym sensie, że jeśli zakwestionuje się wartość słów w nim zawartych, ich użytkownik nie ma żadnej niepopadającej w błędne koło argumentacji, do której mógłby się uciec. Są one dla niego ostatnią instancją językową; poza nimi jest już tylko bezradna bierność bądź odwołanie się do siły¹⁷.

Pewna część tego słownika zawiera mało informacyjne ogólniki, giętkie słowa typu: prawda, dobry, piękny czy prawy. Inna jego część zawiera bardziej już określone słowa jak Chrystus, Anglia, życzliwość czy wzorce profesjonalne. Można rzec, iż słownik ten zawiera funkcjonujący model świata utożsamiony przez daną osobę z samym światem. Aby osiągnąć postmodernistyczne zbawienie, trzeba dokonać *epoché*, jak powiedziałby dawniej Husserl, lub ironizacji owego modelu. Stąd postać ironistki, osoby, która:

– odczuwa nieustanne i silne wątpliwości co do słownika finalnego, którym się obecnie posługuje, a odczuje je ponieważ robią na niej wrażenie inne słowniki przyjmowane za finalne przez innych ludzi (lub ich dzieła);

– zdaje sobie sprawę, że argumentacja i rozumowania w jej obecnym słowniku nie może potwierdzić ani rozproszyć tych wątpliwości;

– o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości niż inne słowniki, by był w styczności z różną od niej dowolnie opisaną Mocą.

Filozofujący ironiści uznają, że wybór między słownikami nie dokonuje się w ramach neutralnego metasłownika i bezstronne krytyki, lecz przez całkowite porzucenie tego, co było, na korzyść nowych wizji. Zdają sobie sprawę z tego, iż to jak będzie wyglądać dana rzecz, zależy od jej opisu a wyrzekając się prób sformułowania kryteriów trafności opisu, nie traktują i własnych opisów zbyt poważnie (opisy te będą ciągle się zmieniać). Ironist(k)a próbuje przy takim podejściu osłabić

¹⁷ *Ibidem*, s. 106.

w sobie skłonności zdroworozsądkowe oraz filozoficzny absolutyzm (oba utożsamiają pewien opis z tym jedynym, właściwym opisem czegokolwiek). Porzucić więc musi sferę oczywistości i próby dotarcia do istoty czy też definicji czegoś¹⁸.

Uważa, że nic nie ma swoistej wewnętrznej natury, rzeczywistej istoty¹⁹.

Ich [ironistów – C.M.] kryteria nie są niczym więcej niż banałami, które kontekstowo definiują terminy będącego akurat w użyciu słownika finalnego. Ironiści zgadzają się z Davidsonem, że nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza własny język, aby porównać go z czymś innym, a także z Heideggerem w kwestii przygodności i historyczności języka²⁰.

Celem rozważań „ironicznych” jest zrozumienie metafizycznej tęsknoty do teoretyzowania tak dogłębnie, aby się od niej w końcu uwolnić ostatecznie. Teoria ironiczna to drabina, którą należy odepchnąć, gdy tylko uświadomimy sobie, co zmuszało naszych przodków do teoretyzowania²¹. Oczywiście, gdy tak się stanie, słowo „teoria” będzie tu nie na miejscu. Bo też ironista nie dąży do uzasadnienia własnych tez, lecz do autonomii, do samokształcenia, do autokreacji czyli do autozbawienia. Teraz można rozpocząć przetworzenie siebie na własną modłę. Korzystamy tu z pewnego wzorca, jakim jest współczesna krytyka literacka. Obejmuje ona obecność działalności, która dokonuje się przez porównywanie i wygrywanie określonych postaci i wątków literackich przeciwko sobie²².

Wpływowi krytycy którzy proponują nowe kanony interpretacji: M. Arnold, W. Pater, A.D. Leavis, F. Kermode, H. Bloom, nie zajmują się wyjaśnieniem prawdziwego znaczenia książek, nie mówiąc już o analizie „tego, co autor miał na myśli”, ani też nie oceniają ich wartości literackiej, lecz trawią czas na sytuowaniu owych książek w kontekście innych, danych postaci w kontekście innych postaci²³. I my, ironiści, pisze Rorty, niesieni ich przykładem, dokonujemy rewizji własnych słowników finalnych za pomocą rodzaju krytyki literackiej.

Krytyka literacka spełnia dla ironistów tę samą rolę, jaką dla metafizyków ma pełnić poszukiwanie uniwersalnych zasad moralnych²⁴.

Gdy to już uczynimy, będziemy ciągle (aż do śmierci) wytwarzać nowe jażnie, najlepsze z możliwych i niebędące kopiami innych. I na tym właśnie polega zbawienie.

¹⁸ *Ibidem*, s. 109.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 110.

²¹ Zob. *ibidem*, s. 138.

²² Zob. *ibidem*, s. 116.

²³ Zob. *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

Podsumowując. W proponowanej przez Rorty'ego wizji zbawienia ludzie mogą obawiać się tylko jednego – ujawniania, że przesuwali się przez życie jako wytwór czegoś innego (słów, zwyczajów, teorii), że byli tylko kopią. Aby tego uniknąć należy dokonać zmasowanej autoironii, wzorem krytyków literackich nieustannie się przekształcać „opisowo”, nie pytając o prawdę, a kwestię racji takiego działania zbyć krótkim: tak chciałam²⁵. Temu ideałowi zbawienie powinno być podporządkowane mające powstać idealne społeczeństwo liberalne.

Spoleczne tworzywo, utrzymujące opisane w poprzednim rozdziale idealne społeczeństwo liberalne, to niewiele więcej niż zgoda co do tego, że celem organizacji społecznej jest danie każdemu szansy na stwarzanie siebie na miarę najlepszych jego możliwości oraz że dla realizacji tego celu potrzebne są, prócz pokoju i dobrobytu, typowe „wolności burżuazyjne”²⁶.

Przekonanie to jest oparte wyłącznie na faktach historycznych, które wskazują, że bez ochrony czegoś w rodzaju instytucji liberalnego społeczeństwa burżuazyjnego ludziom trudnej będzie wypracować swoje prywatne zbawienie, stwarzać prywatne wizerunki własne, przenicowywać swoje sieci przekonania i pragnień w świetle nowych ludzi i książek, jakie napotykają²⁷.

Moje uwagi ograniczę do dwóch zasadniczych dla mnie kwestii²⁸: problemu sensowności uprawiania teorii oraz oceny wartości propozycji Rorty'ego. Wspominając na początku artykułu, iż Rorty przedstawia nową odpowiedź na stary problem prawomocności wiedzy oraz ludzkiego sensownego usytuowania w świecie, nie byłem gołosłowny. Choć zawartość jego argumentacji jest nowoczesna, to forma sięga wywodów starożytnych sceptyków: skoro nie mamy dostępu do wiedzy w sensie *episteme*, to należy „odrzucić” drabinę, po której się wspięliśmy, dążąc przede wszystkim do nie-bycia czyjąś kopią (u sceptyków: nie przypisywania wartości prawdy przekonaniom i po prostu życia). Sceptycy pisali:

Żyjemy więc bez żadnych przesądów dogmatycznych, ale – zważając na fenomeny i według życiowego doświadczenia, ponieważ nie możemy być zgola nieczynnymi²⁹.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 52.

²⁶ *Ibidem*, s. 122.

²⁷ Zob. *ibidem*.

²⁸ Krytyczna analiza argumentacji Rorty'ego znajduje się w: W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – Rozkwit – Niespełnienie (R. Rorty)*, Wyd. UR, Rzeszów 2009.

²⁹ Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, s. 101 i n., <http://zbigkurzawa.cyberdusk.pl/sextus%20empiryk%20-%20zarysy%20pyrronskie.pdf> (data dostępu: 12.02.2016).

I, jeszcze raz, tak jak nie jest niemożliwym dla człowieka, który wspiął się wysoko dzięki drabinie odrzucić ją po wejściu, tak i nie jest nie sensownym że Sceptyk, gdy wspiął się, jakby dzięki drabinie, tworząc powyższy argument dowodzący, że nie ma takiej rzeczy jak wykazanie czegoś, powinien także to samo uczynić ze swoim argumentem³⁰.

Sceptyk jest życzliwie usposobiony do ludzi i dlatego, chce przy pomocy słowa leczyć w miarę możliwości karkołomny szal dogmatyków³¹.

Zgadzam się z Rortym (i sceptykami) co do tego, że skoro nie mamy dostępu do *episteme* argumentacja za czymkolwiek jest kołowa, dogmatyczna lub popada w regres w nieskończoność. Ale czy to wystarczający powód byśmy porzucali nasze teoretyczne poszukiwania? I czy w ogóle możemy je porzucić? Wszak, aby zaspokoić najprostsze potrzeby, konieczna jest jakaś wiarygodna informacja. Rorty, rzecz jasna, nie neguje wartości posiadania przekonań, tyle że swoją krytykę odnosi do „całych słowników”, typu: słownik chrześcijaństwa, Newtona (nauki) czy fenomenologii E. Husserla (filozofii). Istnienie takich ogólnych modeli, częściowo nieprzekładalnych wzajemnie na siebie, z różnymi ontologiami, zasadami metodologicznymi i językami, motywuje amerykańskiego postmodernistę do „odrzucenia drabiny” i poszukiwań nadania sensu życia w obszarze szeroko rozumianej sztuki.

Rorty w żadnym razie, na co warto zwrócić uwagę, nie opowiada się za relatywizmem, uznając go za „odwrócony absolutyzm”, lecz raczej za pragmatycznym ujęciem wiedzy i prawdy. Neopragmatycy, pisze Rorty, po odrzuceniu korespondencji używają kategorii „użytku”, ale jest to tylko narzędzie retoryczne dla walki z „dążeniem do prawdy” czy z ideą korespondencji. Gdy nie wchodzi ona w grę, jedyne co pozostaje, sądzi filozof, jest spójność³².

Pragmatyści uważają, że deklaracja ‘chcę *prawdy!*’ wcale nie mówi więcej o jej autorytecie, niż deklaracja ‘chcę *użyteczności!*’. Każdy chce prawdy i każdy chce użyteczności. Problemem jest czy oddaniu własnych intencji na poziomie ogólności, na którym porusza się tradycyjnie filozofia, jedna pustka (*vacuity*) służy lepiej niż druga. Przy braku korespondencji do rzeczywistości obie są ze sobą powiązane. Pragmatyści uważają, że jedna pustka jest lepsza niż dwie, jak że w ten sposób unika się pseudokontrastów³³.

Jednak takie ujęcie prowadzi do problematyczności uznania użyteczności za samo znaczenie prawdy. O ile dokonać tego utożsamienia, nasze wypowiedzi, jak

³⁰ Ch. Stough, *Greek skepticism. A study in Epistemology*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 146.

³¹ Sextus Empiryk, *op. cit.*, s. 179.

³² Zob. R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu* [w:] J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski ..., s. 91.

³³ *Ibidem*, s. 88 i n.

szę, tracą sens (znaczenie). Jeśli bowiem sensem (znaczeniem) uznawania czegoś za prawdę jest użyteczność, czy wartość instrumentalna, to i tej wypowiedzi. Musi ona, aby coś znaczyć, być użyteczna. Lecz użyteczna do czego? Odpowiedź – użyteczna dla zaspakajania moich potrzeb, nie jest żadną odpowiedzią, jako że sama ta odpowiedź, jak wszystkie inne, muszą mieć wartość instrumentalną. Grozi zatem albo *regres ad infinitum* albo bezsens, z czego zdawał sobie sprawę Rorty nie przypisując wypowiedziom wartości użytkowej, lecz traktując słowo ‘użytek’ jako synonim koherencji albo narzędzie retoryczne.

Nie sposób także, sądzę, sensownie przekonywać, że zamierzona treść wszelkich naszych wypowiedzi jest w gruncie rzeczy praktyczna i że, przykładowo, mówiąc »pada deszcz«, chcemy wyrazić: »wychodząc na dwór warto zabrać parasol«. W istocie ten rodzaj redukcji zdaje się być absurdalny i nieuzasadniony³⁴.

L. Kołakowski zwraca uwagę na zasadniczy brak jasności stosowanych przez Rorty’ego kryteriów użyteczności. Nie wiadomo bowiem co, dla kogo i kiedy jest użyteczne a ponadto decyzja o uznaniu samej użyteczności za jedyną możliwą obciążona zdaje się być błędem regresu w nieskończoność lub arbitralnością. Problem wspomnianej niejasności pojawia się wyraźnie zważywszy na uznanie przez Rorty’ego teorii za narzędzie, które może być wymieniane na nowe i bardziej poręczne³⁵. Jakimi jednak kryteriami kierujemy się, proponując nowe narzędzia? Czy są one tworzone czy odkrywane? Czy metafizyka, jako narzędzie, może stać się w przyszłości przydatna? Rorty takich pytań nie stawia a w jego pismach trudno znaleźć choćby przybliżoną odpowiedź na nie³⁶.

Ogólnej rzecz ujmując, jesteśmy w stanie dopuścić wielość poglądów w względnej komunikowalności i podatności na potwierdzania empiryczne, co jednak oznacza, iż ostatecznie „wybieramy” dany model.

Jeśli przy określaniu tych założeń [tj. podstawowych założeń poszczególnych paradygmatów – dop. C.M.], zarówno w płaszczyźnie filozofii jak i nauk szczegółowych, chce się uniknąć *regressus ad infinitum*, potrzebne jest odejście od ciągów referencji i odwołanie się do podmiotowego elementu – wyboru lub intuicji³⁷.

Nie znaczy to, że dowolnie go (ów model) wybieramy, lecz raczej, że w ramach przeprowadzonych, kontrolowanych i podatnych na krytykę wspólnych badaniach skłaniamy się do pewnych rozstrzygnięć jako roszcujących sobie prawo

³⁴ L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski ...*, s. 104.

³⁵ Zob. R. Rorty, *Philosophy and Social ...*, s. 221.

³⁶ Zob. W. Zięba, *op. cit.*, s. 248.

³⁷ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Wyd. Znak, Kraków 1988, s. 142.

do obowiązywania (prawdziwości), nie będąc w stanie wykazać (ostatecznej) obowiązywalności tego roszczenia. Ale według Rorty'ego to właśnie nie ma żadnego sensu, jeśli nie mamy „pożywienia”, które zaspokoi nasz głód teoretyczny raz na zawsze, to nic nie jest do przyjęcia. Lecz wszak nie musimy przyjmować kryteriów sensu, na jakich wspiera się Rorty, i nauczyć się żyć w wielości, choć nie dowolnej, bo odwołującej się do racji choć racje kończą się wspomnianą skłonnością. Badania naukowe muszą pozostawać ze względu na ich technologiczną sprawność, w jakimś powiązaniu z rzeczywistością a filozofia korzysta z nauk, budując właśnie możliwe do przyjęcia ogólne modele świata i człowieka.

Jaka jest natomiast wartość samej propozycji Rorty'ego? Jest to propozycja ciekawa, nowa i bezargumentacyjna. Brzmi: nie bądź kopią, a jako narzędzie do oryginalności traktuj krytykę literacką.

Stosując się do własnych zaleceń, nie zamierzam argumentować przeciwko słownikowi, który pragnę zastąpić. Zamiast tego postaram się, by atrakcyjny wydał się słownik, który osobiście faworyzuję, a to przez ukazania, jak można z niego korzystać do opisu różnorodnych zagadnień³⁸.

Kłopot polega na tym, że atrakcyjność jest oszacowaniem czegoś dla jakiegoś podmiotu. Gdy jestem w niebezpieczeństwie, schronienie jest czymś zasadnie atrakcyjnym a gdy kobieta jawi mi się jako piękna, to wcale nie jest to kwestia (dowolnego) gustu – tak przynajmniej twierdzą chirurdzy estetyczni oraz psycholodzy ewolucyjni. Rorty ma tu inny pogląd. Twierdzi, ni mniej ni więcej, że wystarczy dobry opis, wystarczy nieustanne prze-opisywanie się. Dokonywali tego już polityczni utopiści od czasów rewolucji francuskiej, którzy uświadomili sobie, że zmiana języków i innych praktyk społecznych może stworzyć gatunek ludzki, jakiego nigdy przedtem nie było.

Ironizm, będący podstawą postmodernistycznego zbawienia, wyrasta właśnie ze świadomości siły opisu czyniącym rzeczy nieatrakcyjne (błahe) atrakcyjnymi i odwrotnie. Idea, którą Rorty stara się uczynić pociągającą, budzi moje głębokie znudzenie. Nie tylko nie jest dla mnie atrakcyjna, ale i opis Rorty'ego nie sprawił, że stała się atrakcyjna. Owszem, jak bardzo wielu ludzi, staram się jakoś odróżnić przez zaznaczanie mojej „szczegółności”, ale nie mam nic przeciwko byciu czyjąś kopią, o ile ten ktoś jest kopią lepszego (teoretycznie) gatunku. Nie wiązę też idei bycia „tęgim filozofem” z po prostu dążeniem do niebycia czyjąś kopią. I czy samo dążenie do niebycia kopią, jako głównym motywem działalności, nie jest antyskuteczne? Czy niebycie kopią tak samo jak osiągnięcie szczęścia, nie pozostaje produktem ubocznym aktywności skierowanej na coś innego: rozumienie świata, próby jego zmiany?

³⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia* ..., s. 26.

Nie potrafię więc przystać na odrzucenie sensu teoretyzowania oraz obcy jest mi lęk Rorty'ego, iż śmierć może ujawnić, że przez całe życie przesuwalem się jako wytwór czegoś innego (słów, zwyczajów, teorii), że byłem tylko repliką.

[znaków 34 402]

После религии, науки и философии спасти нас может только искусство?

Сотериология Ричарда Рортиего

р е з ю м е

В статье автор представляет новое решение, предложенное Р. Рорти, проблемы, касающейся признания законными человеческих убеждений о мире вместе с возможностью достижения своеобразного спасения. Спасение предлагала религия, потом философия, а затем наука. Рорти критикует все эти попытки, утверждая, что они опираются на ошибку круга в аргументации. Он предлагает радикально бросить старую перспективу путем «отвержения лестницы», т.е. уровня знаний в пользу попыток самотворения, целью которых является не быть копией чего-то или кого-то другого.

ключевые слова: эпистемология; иронизм; постмодернизм; прагматизм; истина; религия

słowa kluczowe: epistemologia; ironizm; postmodernizm; pragmatyzm; prawda; religia

Can Only Art Save Us After Religion, Science and Philosophy? Soteriology of Richard Rorty

a b s t r a c t

In the paper the author presents R. Rorty's new solution to the problem of validation of human believes and the possibility of obtaining a sort of salvation. Salvation was offered by religion, then philosophy and science. Rorty criticizes all of those efforts, because of the error in reasoning. And then proposes radical rejecting the old perspective ("pushing off the ladder") with its zone of knowledge, and accepts instead the imperative of autocreacion instead that is the demand of not being a copy of anyone or anything.

keywords: epistemology; ironism; postmodernism; pragmatism; truth; religion

Bibliografia

- Kołakowski Leszek. 1996. „Uwaga o stanowisku Rorty'ego”. W *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, tłumaczenie i opracowanie J. Niżnik, 102–108. Warszawa: IFiS PAN.
- Rorty Richard. 1991. „Nietzsche, Socrates and Pragmatism”. *South African Journal of Philosophy* 10 (3): 60–72.
- Rorty Richard. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłumaczenie Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Rorty Richard. 1996. „Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie”. W *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, tłumaczenie i opracowanie J. Niżnik, 48–56. Warszawa: IFiS PAN.
- Rorty Richard. 1998. *Konsekwencje pragmatyzmu*. Warszawa: IFiS PAN.

- Rorty Richard. 1998. *Truth and Progress*. California: Stanford University.
- Rorty Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty Richard. 2009. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłumaczenie W.J. Popowski, wydanie II. Warszawa: SPACJA.
- Sextus Empiryk. *Zarysy pirrońskie*, tłumaczenie A. Krokiewicz. edycja komputerowa: www.zrodla.historyczne.prv.pl
- Stough Charlotte. 1969. *Greek skepticism. A study in Epistemology*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Zięba Włodzimierz. 2009. *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – Rozkwit – Niespełnienie (R. Rorty)*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Życiński Józef. 1988. *Teizm i filozofia analityczna*, tom II. Kraków: Znak.