

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Marek Bosak

Uniwersytet Rzeszowski

Richarda Rorty'ego idea prymatu polityki kulturalnej

Идея первенства культурной политики Ричарда Рорти

Współczesne społeczeństwa kultury europejskiej charakteryzuje uznawanie wartości wiedzy. Nie odnosi się to jednak w równym stopniu do wszystkich jej obszarów. Szczególnie ceniona przez nie jest wiedza ekonomiczna, prawnicza, medyczna i techniczna – czyli wiedza dająca szybko wymierne korzyści jej posiadaczom, niedoceniana zaś jest wiedza z zakresu nauk humanistycznych, szczególnie filozoficzna, która – jako niedająca gwarancji szybkiej gratyfikacji finansowej – postrzegana jest jako niepraktyczna, przynajmniej z ekonomicznego punktu widzenia. Do utrwalania powyższego stanu rzeczy przyczyniają się także niekiedy sami filozofowie, uzupełniając zdominowane przez ekonomię spojrzenie na królową nauk Kowalskiego czy Smitha o gruntowną teoretyczną krytykę swej dziedziny. Przykładem niech będzie tu myśl Richarda Rorty'ego, w ramach której krytyka taka została sformułowana¹. Niniejszy artykuł ma na celu wskazanie wątpliwości, jakie mogą się z tą krytyką wiązać, pomija natomiast całkowicie kwestie ewentualnych korzyści finansowych, jakie dla przeciętnego obywatela mogą wynikać z filozofowania.

Jedną z najczęściej przytaczanych i jednocześnie jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez Richarda Rorty'ego jest ta, w której ogłasza on pożądany i zarazem wysoce prawdopodobny kres filozoficznego myślenia². Rortyańska prognoza

¹ Należy tu zaznaczyć, że przeprowadzona przez Rorty'ego krytyka filozofii nie jest równoznaczna z krytyką całej humanistyki.

² Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2009, s. 144.

i nadzieja co do przyszłych losów filozofii wzbudziły szerokie zainteresowanie wśród czytelników, nie tylko z powodu barwnego języka i nośnych metafor, za pomocą których zostały przedstawione (problemy filozoficzne to zdaniem filozofa „problemy zatopione w bursztynie”), ale i z powodu wagi i aktualności problemu. Oto – w dzisiejszej, wysoce spragmatyzowanej kulturze w której humanistyka często jest postrzegana jako niepotrzebny balast – jeden z jej najwybitniejszych przedstawicieli (sądzę, że Rorty przystałby na określenie humanista) powraca do sformułowanej ponad 150 lat temu tezy Augusta Comte’a³ i uznaje myśl filozoficzną (znaczącą część humanistyki) za kończący się właśnie etap w drodze do dojrzałości zachodnich społeczeństw. Dojrzałość, o której tu mowa, zdaniem Rorty’ego, a wbrew A. Comte’owi, nie jest jednak osiągnięta w ramach „fazy pozytywnej”, gdzie pierwszoplanową rolę miały odgrywać nauki szczegółowe (te bowiem – w przekonaniu neopragmatysty – nie były w stanie pozbyć się metafizycznych aspiracji). Wyrazem nadchodzącej dojrzałości zachodnich społeczeństw jest natomiast kształtująca się kultura literatów, kultura, w której poeci i powieściopisarze zastępują kaznodziejów i filozofów w roli moralnych mentorów młodzieży⁴ i zarazem kultura, w której filozofia, czy też raczej to co z niej zostanie, będzie sprowadzona do roli jednego spośród wielu innych gatunków literackich⁵. Tym samym dziedziną, która żyła w przestrzeni argumentów, odwoływała się do obiektywnych kryteriów, czy powoływała się na kontakt z rzeczywistością, zastąpiona zostanie polityką kulturalną – działalnością, u podstaw której leży przekonanie, że wszelkie uzasadnienia, w tym także te odwołujące się do takich kategorii, jak: „prawda”, „rzeczywistość” czy „wola Boża”, są zawsze funkcją praktyki społecznej.

Proponowana przez Rorty’ego modyfikacja kultury – polegająca *de facto* na zastąpieniu filozofii polityką kulturalną – jest jednak projektem, mogącym budzić pewne teoretyczne wątpliwości i to nie tylko u filozofów⁶, którym omawiany tu

³ A. Comte dzieli rozwój umysłowy ludzkości na trzy fazy, uznając pierwszą połowę XIX wieku (okres, w którym większość nauk szczegółowych uniezależniła się od filozofii) za początek fazy pozytywnej w rozwoju ludzkości. W fazie tej zjawiska wyjaśniane są w oparciu o obserwowalne fakty, w odróżnieniu od poprzedzających ją faz: teologicznej (wyjaśnianie zjawisk w oparciu o siły nadprzyrodzone) oraz metafizycznej (wyjaśnianie zjawisk w oparciu o abstrakcyjne, zrealizowane pojęcia). Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 15–26.

⁴ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. Spacja, Warszawa 1994, s. 10.

⁵ „Patrząc od wewnątrz kultury literackiej religia i filozofia stanowią pewne formy literackie. Jako takie są opcjonalne”. R. Rorty, *Filozofia jako polityka ...*, s. 144.

⁶ Myśl Rorty’ego jest szeroko komentowana i dyskutowana od chwili ukazania się jego pracy *Philosophy and the Mirror of Nature* (idem, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1979). W Polsce komentowali oraz polemizowali z nią m.in. L. Kołakowski, A. Szahaj, M. Kwiek, W. Zięba, M. Żardecka-Nowak. Wśród myślicieli zagra-

autor zaleca „czerpanie smutnej satysfakcji z postępującej utraty własnego znaczenia”⁷. Podkreślić tu należy, że wątpliwości powyższe mogą zostać jasno sformułowane dopiero, gdy porównamy prezentowaną przez Rorty'ego wizję przemijającej kultury, w której filozofia odgrywała rolę pierwszoplanową, z koncepcją kultury nadchodzącej, w której filozofowie zastąpieni zostaną przez literatów. Podejmując próbę choćby tylko naszkicowania tych dwu koncepcji, zauważyć należy, że rortyańskie ujęcie kultury opracowywane było na przestrzeni niemal 30 lat. Jego podwaliny sformułowane zostają w przynoszącej autorowi światowy rozgłos pracy *Filozofia a zwierciadło natury* (1979). Następnie uszczegółowione ono zostaje w dziele *Przygodność, ironia i solidarność* (1989), a rozwinięcie swe znajduje w pracy *Filozofia jako polityka kulturalna* (2007). Oczywiście, nie są to wszystkie prace, w których problematyka ta jest poruszana, wydaje się jednak, że mogą one być uznane za ważne punkty orientacyjne, pozwalające przedstawić zarówno najważniejsze tezy Rorty'ego, jak i ukazać pewne – obecne w myśli filozofa – zmiany rozłożenia akcentów. Jak zatem wygląda kultura widziana oczyma neopragmatysty? Rekonstruując przywołaną tu koncepcję kultury, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że jest ona wyznaczana przez właściwe Rorty'emu pojmowanie samej filozofii. Kultura, którą Rorty ma nadzieje przewyciężyć, to kultura, w której wyraźny sukces odniósł Kantowski sposób ujmowania namysłu filozoficznego. Filozofia w tym ujęciu nie tylko zyskuje autonomię, ale i zostaje postawiona ponad naukami dzięki umieszczeniu w centrum swego zainteresowania zagadnień teoriopoznawczych. To właśnie idea teorii poznania, idea dziedziny, w ramach której możliwe będzie ufundowanie podstaw nauki (poprzez odpowiedź na pytanie Kanta: jak możliwe jest poznanie?) – stworzyła warunki dla powstania dyskursu – czy jak później powie Rorty – gatunku literackiego, który uznamy za wyróżniony lub bardziej podstawowy od innych⁸. W powyższym rozumieniu na-

nicznych wskazać można takich filozofów jak. U. Eco, R.B. Brandom, D. Davidson, D. Dennett, J. Habermas, H. Putnam, A. Malachowski, A. Tolland. Zob. np. J. Niżnik (tłum. i opr.), *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996; A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996; M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1994; W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Wyd. UR, Rzeszów 2009; M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia*, Wyd. KUL, Lublin 2003; S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Wyd. Znak, Kraków 1996, R.B. Brandom (red.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Cambridge 2000; A. Tolland, *Epistemological Relativism and Relativistic Epistemology. Richard Rorty and the Possibility of a Philosophical Theory of Knowledge*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Grafic System A. B., Göteborg 1991; A. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton University Press, Princeton 2002.

⁷ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka ...*, s. 144.

⁸ Przedstawiając tą sytuację, Rorty pisze: „Kantowi udało się przekształcić stara ideę filozofii-metafizyki jako »królowej nauk« (bo zajmującej się tym co najbardziej ogólne i najmniej materialne) – w ideę dyscypliny »najbardziej podstawowej«, ugruntowującej. Odtąd filozofia nie była

mysłu filozoficznego szczególnie miejsce zajmować będzie koncepcja poznania ujmowanego jako odzwierciedlanie oraz kategorie obiektywnie istniejącej rzeczywistości, prawdziwości pojętej jako relacja korespondencji między sądem a wyżej wymienioną rzeczywistością, obiektywności i racjonalności. Filozofia zogniskowana wokół powyższych zagadnień (a co za tym idzie, dysponująca odpowiedzią na Kantowskie pytania) nie tylko jest w stanie, ale i powinna⁹ oceniać roszczenia poznawcze innych dziedzin kultury. Ta ostatnia bowiem stanowi wiązkę takich roszczeń, wśród których możemy wskazać „obszary dobrych przedstawień rzeczywistości, mniej dobrych jej przedstawień i obszary w ogóle wyzute (...) z takich przedstawień”¹⁰. W ramy tak ukonstytuowanej filozofii, co wydaje się zrozumiałe, wpisane jest dążenie do tego, aby odgrywać lub przynajmniej pretendować do odgrywania pierwszoplanowej roli w kulturze. Filozof tym samym przyjmuje na siebie – przynajmniej w pewnym zakresie – rolę „nadzorcy kultury”, rolę kogoś, kto „zna wspólną miarę wszelkiego dyskursu” i kto, „przeniknąwszy ostateczny kontekst wszelkiego działania (Formy, Umysł, Język), wie, co naprawdę robią wszyscy inni, niezależnie od tego, czy oni to wiedzą”¹¹. Powyższe ujęcie filozofii i epistemologii jest jednak zdaniem Rorty’ego konsekwencją przyjęcia za dobrą monetę niefortunnych metafor¹² oraz błędów popełnionych przez takich myślicieli, jak Kartezjusz, Locke czy Kant¹³. Co więcej, siła oddziaływania tego ujęcia wydaje się wynikać stąd, że w jakiejś mierze zaspokaja ono w coraz bardziej zlaicyzowanej kulturze nasze potrzeby religijne. Pragnienie osiągnięcia absolutnej prawdy czy, mówiąc słowami Rorty’ego, pragnienie „uzgodnienia myśli i języka z rzeczywistym sposobem istnienia rzeczy”¹⁴ jest bowiem – w jego prze-

już »pierwsza« bo »najwyższa«, lecz dlatego, że »daje podstawy«”. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło ...*, s. 122.

⁹ Powinność ta jest konsekwencją przyjętego w kulturze europejskiej obrazu człowieka jako bytu, którego „naczelnym zadaniem (...) jest trafnie odzwierciedlić we własnej Lustrzanej Istocie [umyśle – M.B.] otaczający go wszechświat”. Zob. *ibidem*, s. 317.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

¹¹ *Ibidem*, s. 283.

¹² Zdaniem Rorty’ego u podstaw podstawowych teoriopoznawczych idei, takich jak: koncepcja umysłu ujmowanego na wzór zwierciadła odbijającego rzeczywistość, koncepcja prawdziwości rozumianej jako relacja korespondencji sądu z rzeczywistością oraz koncepcja wiedzy ujmowanej jako zespół sądów prawdziwych (odzwierciedlających rzeczywistość), legły metafory, w myśl których poznanie winniśmy ujmować na wzór patrzenia oraz założenie sugerujące, iż różnice stopni pewności muszą odpowiadać różnicom między poznawanymi przedmiotami. Zob. *ibidem*, s. 40 i n.

¹³ Kartezjusz, Locke i Kant to myśliciele, dzięki którym – jak podkreśla Rorty – epistemologia mogła rozwinąć się do swej dojrzałej postaci. Rozwój ten naznaczony został jednak takimi błędami, jak: utożsamianie jakości fenomenalnych i intencjonalnych (Kartezjusz), utożsamianie wyjaśniania z uzasadnianiem (Locke), kontekstowe definiowanie pojęć (Kant). Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło ...*, s. 119–149.

¹⁴ R. Rorty, *Filozofia jako polityka ...*, s. 159.

konaniu – pozostałością „religijnej nadziei, że zbawienie przyjdzie dzięki kontaktowi z jakąś pozaludzką i nadrzędną mocą”¹⁵. Kultura zorientowana wokół filozofii to zatem, zdaniem Rorty'ego, kultura, która pielęgnuje przekonanie, że dzięki zawartej w niej epistemologii będziemy mogli stanąć w obliczu „nagiej rzeczywistości” i zakończyć wszelką dyskusję, odwołując się do ostatecznych argumentów. Te jednak – na co Rorty niejednokrotnie zwraca uwagę – nigdy nie padną¹⁶ i im bardziej zdajemy sobie z tego sprawę oraz im bardziej ten stan jesteśmy gotowi zaakceptować, tym bardziej wchodzimy w nowy etap dojrzałości kultury. W etap, na którym gotowi będziemy zamienić platońskiego „filozofa – króla” na intelektualistę. A ten, miast odwoływać się do ostatecznych argumentów w celu osiągnięcia określonych socjo-politycznych celów, prowadzić będzie działalność określaną mianem polityki kulturalnej.

Jak powyżej było zaznaczone, odrzucenie platońsko-kantowskiego modelu filozofii, a tym samym odrzucenie modelu kultury, w którym tak pojmowana filozofia odgrywała rolę pierwszoplanową, to procesy prawdopodobne i pożądane, ale nie nieuchronne. Dlatego Rorty nie szczędzi wysiłków na rzecz argumentacji za powyższymi zmianami. Argumentacja ta przybiera zazwyczaj formę prezentacji różnych elementów czy wątków pragmatycznej koncepcji kultury i filozofii (polityki kulturalnej) na tle ich zrekontekstualizowanego dotychczasowego ujęcia. Strategia taka, choć niewątpliwie pozbawiona wielu zalet systematycznego wykładu, pozwala na ukazanie najważniejszych idei formułowanych przez filozofa z wielu różnych perspektyw, co w przypadku próby wyjaśnienia, czym jest polityka kulturalna, wydaje się nie bez znaczenia. Jakie zatem idee będą podstawą polityki kulturalnej? Wydaje się, iż w pierwszej kolejności można by tu wskazać na antyrealizm i antyfundacjonalizm Rorty'ego, który jeśli sprawę ujmemy z innej perspektywy, będziemy mogli określić mianem ontologicznego prymatu wymiaru społecznego. Pogląd ten głosi, najkrócej rzecz ujmując, iż nasze dotychczasowe intuicje istniejącej całkowicie niezależnie od nas rzeczywistości (tego, co „rzeczywiście rzeczywiste”) oraz nasze intuicje prawdy rozumianej jako sąd, który z taką rzeczywistością koresponduje, dzięki temu, iż mogliśmy w jakiś sposób nawiązać z nią bezpośredni kontakt – są całkowicie chybione. „Prawda i rzeczywistość, istnieją ze względu na praktyki społeczne, a nie odwrotnie”¹⁷, podkreśla Rorty, nawiązując do pragmatyzmu Wiliama Jamesa. Oznacza to, że takie określenia, jak prawdziwy bądź rzeczywisty, są po prostu „komplementami, jakimi

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Rorty nie tylko wskazuje na arbitralnie przyjęte założenia oraz na popełnione przez filozofów błędy, które doprowadziły do uformowania się idei wiedzy apodyktycznej – w jej dzisiejszej postaci. O braku możliwości osiągnięcia takiej wiedzy świadczy, jego zdaniem, także fiasko fenomenologii E. Husserla – która była w jego przekonaniu najpełniejszą dwudziestowieczną próbą osiągnięcia poznania absolutnego.

¹⁷ *Ibidem*, s. 28.

obdarzamy byty lub wierzenia, które (...) opłaciły się, okazały się użyteczne i dlatego zostały włączone do uznanych praktyk społecznych”¹⁸. Wbrew mniemaniu wielu naukowców, bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością nie jest w stanie zapewnić nam także doświadczenie empiryczne. Powoływanie się na nie powodowane jest przeświadczeniem, że ów bezpośredni kontakt możemy osiągnąć za pośrednictwem zmysłów, że dzięki nim, będziemy mogli pominąć językowe praktyki wspólnoty i ustalić, jak się rzeczy mają naprawdę. Takie podejście jednak – na co Rorty zwraca uwagę – myli „relacje uzasadnienia, jakie zachodzą między zdaniem, z relacjami przyczynowymi, jakie zachodzą między zdarzeniami”¹⁹. Innymi słowy, przyczynowe oddziaływania między światem a naszymi zmysłami powodują nasze reakcje, co nie oznacza wcale, że już osiągamy jakąkolwiek wiedzę. Termostaty, jak zauważa filozof, także reagują na bodźce, jednak wcale nie jesteśmy skłoni przyznać, że są świadome takiej cechy rzeczywistości, jak temperatura powietrza. Jest tak dlatego, iż, jak to ujmuje Rorty, „wszelka świadomość to sprawa języka”. Chcąc przejść od doświadczenia zmysłowego do wiedzy, musimy to doświadczenie wnieść na poziom świadomości, czy – co na jedno wychodzi – wyrazić je w języku, a język ten będzie zawsze językiem konkretnej wspólnoty, językiem zaadoptowanym do jej potrzeb²⁰. Ponadto, jak zauważa neopragmatysta, autorytetu naszym raportom postrzeżeniowym nie zapewnia wiara wspólnoty „w jakąś szczególną relację między rzeczywistością a ludzkimi narządami zmysłowymi”²¹. Nasze wypowiedzi – jeśli mają być przez wspólnotę poważnie potraktowane „muszą spełniać wcześniejsze oczekiwania” teje wspólnoty. Tym samym „nie mogą same posłużyć do odrzucenia tych oczekiwań”²², przynajmniej dopóki nie staną się one częścią „pełnej i spójnej inicjatywy z zakresu polityki kulturalnej”²³.

Zdyskredytowanie idei doświadczenia empirycznego, dzięki któremu mogliśmy osiągnąć bezpośredni kontakt z rzeczywistością – inaczej mówiąc: z tym, co „rzeczywiście rzeczywiste” – prowadzi Rorty’ego do przeświadczenia, iż jedyną realną władzą, jaka może na nas wpływać, jest władza wspólnoty²⁴, władza, dodajmy, nierozzerwalnie związana z jej językowymi praktykami. Stąd realizacja podejmowanych przez nas socjo-politycznych celów wymagać będzie przede wszystkim właśnie ingerencji w sferę języka. Ingerencji, dodajmy, realizowanej poprzez działalność określaną mianem tytułowej polityki kulturalnej. Tak rozu-

¹⁸ *Ibidem*, s. 28.

¹⁹ *Ibidem*, s. 32.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 32.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 33. Jak zauważa Rorty, „jeśli ktoś donosi o doświadczeniu jakiegoś obiektu, a wspólnota nie ma powodu uważać tej osoby za wiarygodnego świadka, jej powoływanie się na do świadczenie będzie nieskuteczne”. *Ibidem*.

²³ Zob. *ibidem*.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 31.

miana polityka kulturalna, dążąc do określonych celów, np.: zwiększenia tolerancji pewnych grup wobec innych, będzie starała się wyrugować pewne słowa, a nawet całe dyskursy ze słownika wspólnoty. Przykładem mogą tu być takie określenia, jak „szkopy”, „czarnuchy”, „mezalians”, „kasta”, „rasa” czy „szlachetna krew”. Wszystkie te pojęcia, zdaniem neopragmatysty, podobnie jak pojęcie genu czy „boskiej cząstki”, nie korespondują z „rzeczywistą rzeczywistością”, a tylko stanowią pewne narzędzia, pozwalające nam radzić sobie ze światem. Dlatego, jak sądzi Rorty, „polityka kulturalna powinna zastąpić ontologię”²⁵.

Przeciwnicy powyższego stanowiska argumentujący, że o pewnych rzeczach powinniśmy mówić, ponieważ one istnieją, nie uwzględniają słusznego, zdaniem Rorty'ego, poglądu Jamesa, który mówi, że „wszystkie kwestie, włączywszy kwestię istnienia, sprowadzają się do pytania, co pomoże stworzyć lepszy świat?”²⁶. W tym kontekście „sformułowanie »powinniśmy o tym mówić, bo to jest rzeczywiste« jest (...) bezużyteczne”²⁷. Proponowane przez Rorty'ego uznanie prymatu polityki kulturalnej oznacza zatem, że pytania o to, czy powinniśmy mówić o jakimś przedmiocie, nie będą wtórne wobec pytań o to, czy przedmiot ten istnieje. Uznanie jednakowej wagi tych dwu kwestii oznaczać będzie uwolnienie badań od często przypisywanego im celu, jakim jest ukazywanie rzeczywistego wyglądu świata. Tym samym w nowym świetle ukażą się też kontrowersje związane z postulatami zaniechania naukowych dociekań w przypadku, gdy ich wpływ na ludzi mógłby okazać się szkodliwy. Ewentualne decyzje o ich zaniechaniu bądź kontynuowaniu nie będą podejmowane pod presją przekonania, że powinnością człowieka jest ukazać świat takim, jaki on jest, ale staną się kwestią umiejętnego zarządzania ryzykiem. Przywołana powyżej idea ontologicznego prymatu wymiaru społecznego wskazuje na kolejny ważny element, na którym wspiera się rortyńska koncepcja polityki kulturalnej – antyuniwersalizm. Zdaniem Rorty'ego (co przyjmuje za Izaakiem Berlinem), uniwersalistyczne przeświadczenie, mówiące, że: wszelkie pytania mają współmierne ze sobą odpowiedzi, które możemy uzyskać środkami publicznymi – jest chybione. W takich dziedzinach, jak polityka, moralność czy estetyka, nie ma, w jego przekonaniu, czegoś takiego jak obiektywne kryteria. Jak sądzi Rorty, nie ma zatem też czegoś takiego jak lepszy argument z racji powszechnego obowiązywania²⁸. Pogląd przeciwny, ożywiany jest platońską nadzieją, iż „argumentacja zawiedzie nas (...) do punktu, w którym nie trzeba już będzie opatrywać końca trzema kropkami”²⁹ bądź do punktu, w którym odkryjemy „wszechobjmujące znaczenie ludzkiego życia w ogóle”³⁰. Jednakże

²⁵ *Ibidem*, s. 26.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 28.

²⁸ *Zob. ibidem*, s. 137.

²⁹ *Ibidem*, s. 138.

³⁰ *Ibidem*, s. 138 i n.

dla antyplatonika „mówienie o powszechnym obowiązywaniu jest po prostu sposobem dramatyzacji potrzeby intersubiektywnego porozumienia”³¹. Sytuacja powyższa, czyli sytuacja, w której nie możemy liczyć na definitywne zakończenie dyskusji poprzez odwołanie się do powszechnie obowiązujących argumentów, spycha na margines publicznej dyskusji platońsko-kantowski model filozofii. Stwarza ona jednocześnie doskonałe warunki do tego, aby pojawiającą się w ten sposób w kulturze pustą przestrzeń wypełniła literatura. Wydaje się, że myśl Rorty’ego (oczywiście w dużym uproszczeniu) można by przedstawić tu za pomocą wniosku: skoro nie możemy uzyskać kontaktu z rzeczywistością, który mógłby zagwarantować nam postęp społeczny czy moralny poprzez rozpoznanie prawdziwej natury człowieka, wartości, społeczeństwa, to postęp ten spróbujemy uzyskać na drodze tworzenia wielu różnych alternatywnych wersji samych siebie, porównywania ich i wygrywania przeciw sobie. Proces, o którym tu mowa, co należy podkreślić, nie jest jednak zdaniem Rorty’ego osiągnięciem czasów nam współczesnych. Dokonywał się on, przez nas niedostrzegany i niedoceniany, od chwili, gdy zaczęliśmy pisać wiersze i powieści. „Nie sposób sobie wyobrazić – cytuje Rorty Percy’ego Shelleya – jaka byłaby kondycja moralna świata, gdyby nie istnieli Dante, Petrarca, Boccaccio (...)”³². Oznacza to także, że prawdziwym motorem postępu jest raczej wyobraźnia, a nie rozum pojmowany jako „zdolność podążania za prawdą”³³. Wyobraźnia w tym ujęciu nie tylko „stanowi źródło języka”³⁴ oraz „wytycza granice myślenia”³⁵, ale i jak mówił Shelley, jest głównym narzędziem dobra³⁶. Dzięki niej bowiem – powtarza za Jamesem Rorty – „genialne jednostki pokazują drogę i ustanawiają wzorce, które potem zwykli ludzie przyswajają sobie i naśladowują”. Rywalizacja owych wzorców, jak mówi dalej James, jest historią świata³⁷.

Zmarginalizowanie filozofii i zastąpienie jej literaturą owocuje kształtowaniem się kultury literackiej, kultury na wskroś świeckiej i relatywistycznej. Jej przedstawiciele – liberalne ironistki³⁸, poeci, literaci czy po prostu intelektualiści

³¹ *Ibidem*, s. 140.

³² *Ibidem*, s. 161.

³³ Zob. *ibidem*, s. 169 i n.

³⁴ *Ibidem*, s. 169.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 172.

³⁷ Zob. *ibidem*.

³⁸ Postać liberalnej ironistki staje się jednym z głównych bohaterów Rorty’ego w książce *Przygodność, ironia i solidarność*. Liberalna ironistka – mieszkaniec liberalnej utopii to osoba, która jest świadoma przygodności swych najbardziej zasadniczych przekonań i pragnień, a co za tym idzie, to też osoba, która „odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika (...) którym aktualnie się posługuje”. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popkowski, Wyd. Spacja, Warszawa 1996, s. 107. Poszukuje ona wciąż nowych słowników do opisu siebie samej czy jak później będzie to ujmował Rorty, poszukuje alternatywnych sposobów bycia człowiekiem.

nie oczekują już – jak to ujmuje Rorty – że zbawienie można osiągnąć dzięki „niepoznawczej relacji z osobą pozaludzką” lub „w poznawczej relacji ze zdaniem”³⁹. Zbawienie, o ile jest osiągalne, możemy w ich mniemaniu odnaleźć tylko „w niepoznawczych relacjach z innymi ludźmi – relacjach, w których pośredniczą takie ludzkie wytwory, jak książki i budowle, malowidła i pieśni”⁴⁰. Inaczej mówiąc, największe nadzieje pokładają oni w ludzkiej wyobraźni⁴¹, dzięki której możemy wciąż tworzyć i porównywać ze sobą alternatywne sposoby bycia człowiekiem.

Zarysowana powyżej rortyańska idea przebudowania kultury poprzez zastąpienie filozofii literaturą, co w pewnym sensie rozumieć można jako zastąpienie argumentacji polityką kulturalną, choć niewątpliwie interesująca i inspirująca, może też budzić pewne wątpliwości. Najważniejsza z nich, jak sądzę, dotyczy skonstruowanego przez neopragmatystę modelu filozofii, w opozycji do którego budowane są koncepcje kultury literatów oraz polityki kulturalnej. W modelu tym pojęcie filozofii zawężone zostaje do dziedziny konstytuującej się wokół idei absolutyzmu poznawczego, co powoduje, że Rorty w ogóle nie dostrzega możliwości takiego rozumienia idei klasycznie pojętej prawdziwości, rzeczywistości czy racjonalności, które pozbawione byłyby mankamentów absolutystycznego ujęcia⁴². Prowadzi to neopragmatystę do szkodliwego – w prezentowanym tu przekonaniu – postulatu całkowitego wyrugowania owych pojęć z kultury. Spodziewa się on, jak można sądzić, że efektem tego zabiegu będzie uwolnienie tej ostatniej od zbędnych metafizycznych ograniczeń⁴³ – pomija jednak koszty, które mogły by przybrać formę jej skrajnej pragmatyzacji, irracjonalizacji i banalizacji⁴⁴. Następna z nasuwających się wątpliwości dotyczy zakresu możliwości, które polityka kulturalna nam udostępnia. O ile można zgodzić się z argumentacją Rorty'ego, mówiącą, iż idea kontaktu z tym, co „rzeczywiście rzeczywiste”, jest nie do zrealizowania, to jednak trudno „kwestię istnienia” uznać za wyłączną kwestię polityki kulturalnej – jak zdaje się sugerować neopragmatysta. Gdyby tak rzeczywiście było, to polityka kulturalna urastałaby do roli czarodziejskiej różdżki, za pomocą której moglibyśmy powoływać bądź wykreślać z istnienia wszystko, co

³⁹ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka* ..., s. 150.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ „Jedynym źródłem zbawienia jest ludzka wyobraźnia (...) powinno to wzbudzać raczej dumę niż rozpacz”, pisze Rorty. *Ibidem*, s. 153.

⁴² Mankamentów, o których tu mowa, pozbawiona jest relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej Andrzeja L. Zachariasza. Zob. A.L. Zachariasz, *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, Wyd. UR, Rzeszów 2011.

⁴³ Na fakt, iż Rorty'emu nie udało się uwolnić od metafizyki, wskazuje Włodzimierz Zięba. Autor ten w książce *Dekonstrukcja metafizyki* ukazuje tego filozofa jako metafizyka kontyngencji. Zob. W. Zięba, *op. cit.*

⁴⁴ Zagrożenia jakie mogą płynąć z irracjonalizacji i pragmatyzacji kultury celnie ujmuje A.L. Zachariasz. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UMCS, Lublin 1994.

jesteśmy sobie w stanie wyobrazić i co mogłoby posłużyć naszym celom socjopolitycznym. Ostatnia z nasuwających się wątpliwości dotyczy przyjętego *implicite* przez Rorty'ego założenia, mówiącego, że zmiana roli literatury w kulturze nie wpłynie na samą literaturę. Kultura jest, jak się wydaje, dość skomplikowanym układem, którego elementy wzajemnie się określają i wzajemnie na siebie oddziałują. Dlatego trudno oczekiwać, iż po usunięciu czy zmarginalizowaniu jednego z nich, reszta pozostanie w swej niezmienionej postaci. Być może relacje między filozofią a literaturą są analogiczne do opisywanych przez Karla Jaspersa relacji między filozofia a nauką. Jeśli tak było, degeneracja literatury stałaby się tylko kwestią czasu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że przeprowadzona przez Rorty'ego krytyka filozofii (choć w niektórych kwestiach słuszna) – wobec wskazywanych wątpliwości – nie uzasadnia stawianego przezeń postulatu rezygnacji z tego sposobu myślenia. Dostarcza ona raczej argumentów na rzecz tezy mówiącej, iż niemożliwe jest sprostanie ideałom absolutyzmu poznawczego, co nie jest równoznaczne z wyczerpaniem się zasadności filozoficznego namysłu.

[znaków 27 260]

Предметом статьи является реконструкция и анализ тезиса Ричарда Рорти о том, что философию надо заменить деятельностью под названием «культурная политика». Автор статьи считает, что в основании этого предложения лежит плохо сконструированная модель философии, в которой цель философского мышления заужена до целей познавательного абсолютизма. Рорти, однако, отрицает необходимость и возможность достижения этой цели, что приводит к отрицанию всей философии. Автор считает, что второй предпосылкой этого тезиса было необоснованное убеждение, что маргинализация философии не повлияет на литературу.

ключевые слова: философия, культура, сообщество, язык
słowa kluczowe: filozofia, kultura, wspólnota, język

The article is the reconstruction and the analysis of Richard Rorty's thesis, which says that the philosophy should be replaced by the activity prescribed as the culture policy. In the author's opinion, the roots of Rorty's thesis are in the wrong reconstruction of philosophy's model, where the only aim of the philosophy's consideration is the cognitive absolutism. According to Rorty reaching this aim is not needed and is impossible. This gives such effect as refusal of the all philosophy. The author claims, that the second important reason of Rorty's thesis was the belief that the marginalization of the philosophy, will not influence at the literature.

keywords: philosophy, culture, community, language