



MAŁGORZATA CZARNOCKA

Richarda Rorty'ego walka z prawdą korespondencyjną a jego wizje filozofii i kultury

*Richard Rorty's Fight against Correspondence Truth
and His Vision of Philosophy and Culture*

ABSTRACT: The paper discusses critically Richard Rorty's exclusion of the truth category from his conception on philosophy functions as well as from his proposal of a new culture in the post-philosophical world. Especially, the author of the paper considers critically Rorty's thesis claiming that truth is destructive not only as an epistemological value, but as a regulative ideal in *Lebenswelt*; in Rorty's view truth should be eliminated totally from social life, from individual human existence, as well as from religion, politics, and the moral sphere. It is argued that Rorty's truth exclusion leads necessarily his two main ideas of *Lebenswelt* organization (that is, solidarity, and tolerance) to serious degeneration.

KEY WORDS: truth • tolerance • solidarity • objectivity • anti-individualism

Zbędność i niemożliwość kategorii prawdy?

Richard Rorty prowadził walkę z prawdą korespondencyjną (klasyczną) Rnieustannie; w tytułach dwóch tomów jego *Pism filozoficznych* z czterech opublikowanych występuje termin „prawda”¹, a we wszystkich prawda jest jednym z głównych tematów. Klasyczną koncepcję prawdy atakowano w różnych szkołach filozoficznych od starożytności, a argumenty starożytnych sceptyków ciągle zachowują ważność. Gdyby zatem ograniczyć uwagę do tezy Rorty'ego o konieczności zrezygnowania z prawdy korespondencyjnej, jego poglądy nie byłyby nadzwyczajne w dziejach filozofii i nieszczególnie bulwersujące. Niezwyczajna jest argumentacja i powody, dla których neguje on

¹ Tom pierwszy: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999; tom trzeci: *Truth and Progress. Philosophical Papers*, t. 3, Cambridge 1998. Rorty dyskutując o prawdzie korespondencyjnej, często ogranicza się do nazwy rodzajowej „prawda”. Niekiedy wspomina, że odrzuca nie prawdę, a jej hipostazę, nie objaśniając w szczegółach różnicy, zob. *Truth and Progress, op. cit.*, s. 4.

to rozumienie prawdy z tak wielką siłą, powody, dla których prawda taka jest według niego centrum filozoficznego zła, i dla których przypisuje rezygnacji z niej niezwykle moc sanacji całej filozofii, a następnie kultury, skierowania jej na nietradycyjne tory, jego zdaniem, jedyne właściwe. Tę argumentację analizuję w sposób fragmentaryczny, usiłując odsłonić fundamenty ataków Rorty'ego na prawdę korespondencyjną. Problem prawdy Rorty łączy z całością swych filozoficznych poglądów, a także z kwestiami metafizycznymi, w tym z odpowiedzią na pytanie o status i zadania filozofii. Warunkiem legitymizacji jego poglądów jest bezkompromisowe wykluczenie prawdy jako idei niszczącej jego wizję filozofii, kultury i *Lebensweltu*.

Konstruowanie jakiegokolwiek koncepcji prawdy konkurencyjnej wobec korespondencyjnej jest dla Rorty'ego również nieważne i niemożliwe. Stwierdza to, powołując się między innymi na deflacyjne pojmowanie prawdy Donalda Davidsona, powstałe ze szczególnej, wątpliwej² interpretacji teorii Alfreda Tarskiego, odartej z jej semantycznej specyfiki. Rorty stwierdza, także za Davidsonem, że niezależnie od redundancyjnej interpretacji teorii Tarskiego żadna z teorii krążących obecnie w filozoficznym obiegu nie jest właściwa³. Rorty odżegnuje się od przyjęcia jakiegokolwiek rozumienia prawdy oraz, z pewnymi wahaniami, od wprowadzania kategorii prawdy do wiedzy, a następnie do filozoficznej refleksji. Wśród jego deklaracji znajduje się i ta, że nie tworzy on żadnej teorii prawdy konkurencyjnej wobec korespondencyjnej. Twierdzi też, że nie powinno się nawet próbować specyfikować natury prawdy, a należy ją bezwzględnie odrzucić – i jako niemożliwą do wyjaśnienia, i jako absolutnie zbędną, nie mającą znaczenia w poznaniu⁴. Idzie więc dalej niż pragmatyści, którzy wypracowali teorię wartości instrumentalnych (Peirce) lub użytecznościowych (James), absorbujących prawdziwość na nowo rozumianą. Rorty nie próbuje wskazać wartości poznawczej, która prawdę korespondencyjną by zastępowała. Anuluje i potrzebę, i możliwość kategorii prawdziwości. Rorty jest wiernym propagatorem i kontynuatorem idei pragmatyzmu, ale te idee radykalizuje; radykalizacja ta rozsadza teoretyczne ramy pragmatystycznego punktu wyjścia. Stanowiska Rorty'ego oraz pragmatystów w kwestii prawdy różnią się ostatecznie względem siebie, podobnie jak różnią się ich poglądy na epi-

² Wątpliwej z tego względu, że interpretacja deflacyjna pozbawia prawdę w rozumieniu Tarskiego jej korespondencyjnej istoty.

³ R. Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., s. 3. Powołuje się, można podejrzewać, raczej niepoprawnie, ponieważ w cytowanym przez Rorty'ego cytacie Davidson mówi o niemożliwości definiowania prawdy tylko absolutnej. Rorty'ego twierdzenie ma ogólniejszy zasięg. Zob. też *ibidem*, s. 11.

⁴ R. Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., s. 3.

stemologię. Rorty'ego poglądy z powodu dokonanej przez niego destrukcji epistemicznej, a nie tylko epistemologicznej, co ogłasza, prowadzą do metodycznie anarchistycznego, nie posiadającego żadnych wartości poznawczych i bezprzedmiotowego obrazu poznania.

Mimo iż opowiada się on za niemożliwością definiowania prawdy w ogóle, w otwartym sensie rodzajowym⁵, obiektem jego walki jest prawda tylko korespondencyjna i, co z tym nieusuwalnie związane, każda reprezentacjonistyczna koncepcja poznania. Najwyraźniejsza i najważniejsza w jego poglądach jego myśl, iż reprezentacja jest odzwierciedlaniem. Zawęży on zatem zbiór relacji identyfikowanych jako reprezentacje do tych, trzeba przyznać, najczęstszych, które szczególnie łatwo zwalczać, tym bardziej, jeśli wzmocni się warunek odzwierciedlania kryterium jego idealności: odzwierciedlanie ma być absolutnie wierne. Z ekspozycji w *Truth and Progress* wynika, że Rorty pojmuję odzwierciedlanie właśnie jako idealne, a prawdę korespondencyjną zawęży do prawdy absolutnej, a więc w dysonansie ze współczesnymi poglądami filozoficznymi, które z cechą absolutności rozstały się w zasadzie definitywnie. Przypisuje też prawdzie korespondencyjnej cechę całości, głoszoną przez Hegla, przejętą przez tego od Platona, i w wątpliwy sposób uogólnia tę cechę na wszystkie wersje prawdy korespondencyjnej.

O roli prawdy w całości poglądów filozoficznych Rorty'ego

Dwa powiązane ze sobą sprzeczki (będące w istocie dwiema stronami tego samego), a mianowicie negacja prawdy w jej sensie klasycznym i odrzucenie reprezentowania jako konstytutywnego dla natury poznania znajdują się w podwalinach filozoficznych poglądów Rorty'ego – dotyczących istoty życia społecznego, indywidualnej ludzkiej egzystencji, roli religii, polityki i moralności. Podwójne wykluczenie, prawdy korespondencyjnej i reprezentacji, otwiera drogę do specyficznego pojmowania i intelektualnego normatywnego kształtowania różnych sfer *Lebensweltu*, i nawet nauki. Wraz z anihilacją tych dwóch kategorii dyscyplinujących, znika opór rzeczywistości przed pomysłami o istocie wiedzy. Obiektywność i inne klasyczne wartości poznawcze zostają porzucone wraz z negacją prawdy, a pierwszoplanową rolę odgrywa wyobraźnia; w jej wytworach fikcji nie sposób oddzielić od przedstawień tego, co nie jest jedynie tworem imaginacji. W pragmatyzmie przejście do zainteresowań sferą praktyki wiąże się z brakiem intelektualnego zainteresowania tym wszystkim, co nie jest pożyteczne, w nie najszerszym

⁵ W otwartym sensie rodzajowym – trzeba bowiem dopuścić, iż filozofowie proponują nowe nieklasyczne koncepcje prawdy; zbiór obecnie istniejących nie jest zamknięty.

rozumieniu pożytku. Odrzucenie prawdy korespondencyjnej nie wypływa – jak na przykład u starożytnych sceptyków – ze stwierdzenia poznawczej niemożliwości osiągnięcia prawdy. Dla pragmatystów ważne staje się tylko to, jak możemy rzeczywistość zmienić, wykorzystać, ku rozumianemu praktycystycznie pożytkowi, negującemu pożytki intelektualne, duchowe, czyli polegające na wzbogacaniu ludzkiej świadomości. Rzeczywistość pozaludzka jest dla człowieka ważna o tyle, o ile ma się do niej interes, w tych obszarach i momentach, w których może on ją wykorzystać. Rzeczywistość w sensie metafizycznym pozostaje w pragmatyzmie w filozoficznym obiegu, lecz usunięta z horyzontu epistemologicznego. Nie jest przedmiotem poznania, ani czystego, ani utylitarne. Jest narzędziem i środowiskiem działania.

Ideą przewodnią w stosunku człowieka do rzeczywistości staje się idea antropocentryzmu, nie tylko polityczna, nie tylko będąca podwaliną stosunku ludzi do świata opartą na kapitalistycznych stosunkach społecznych, ale także chrześcijańska mówiąca o czynieniu Ziemi ludziom poddanej, o rzeczywistości jako obiekcie manipulacji i rezerwuarze dóbr, które należą się człowiekowi bez ograniczeń. Rorty powołuje się tu na Protagorasa ideę antropocentryzmu. Można wątpić, czy filiacja ta jest wierna, a nawet, czy jest dopuszczalna.

Rorty nazywa humanizmem ów zwrot od świata, który jest ważny i godny poznania sam przez się, jako tylko intelektualne wyzwanie dla ludzkiego umysłu, do świata, który jest ważny o tyle, o ile można go wykorzystywać dla ludzkich celów ograniczonych praktycystycznie. Rorty zawęża świat ludzki bardziej niż pierwsi pragmatyści, a mianowicie ogranicza swoje widzenie do świata zachodnich intelektualistów, w imieniu których – jak deklaruje – się wypowiada. Niekiedy mówi o intelektualistach po prostu, definiując intelektualistę

jako kogoś, kto tęskni do autonomii w sensie Blooma i komu na tyle się poszczęściło, że ma pieniądze, a także czas, by coś z nimi zrobić: odwiedzać różne Kościoły lub różnych guru, chodzić do teatrów i muzeów, a przede wszystkim czytać wiele książek⁶.

Mam wątpliwości co do adekwatności tej definicji, w szczególności, mój sprzeciw budzi kategoryzowanie intelektualistów – głęboko krzywdzące dla pominiętych – ze względu na ich środki finansowe. Empatia, a choćby tylko zrozumienie i przyswojenie innych stylów myślenia, innych wartościowań w ludzkim świecie, uniwersalizm implodujący pluralizm, cała ludzkość powiązana w wielopiętrowe sieci powiązań (wchłaniających i pokrewieństwa,

⁶ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 147.

i różnice) są nieobecne w pismach Rorty'ego⁷. Ogłasza on między innymi: „[...] dziś wszyscy jesteśmy zdroworozsądkowo materialistami i utylitarystami”. I jeszcze:

[...] zachodni intelektualiści przeszli definitywnie na stronę olbrzymów. Zawierzili też utylitaryzmowi i eksperymentom w ocenie proponowanych inicjatyw społecznych i politycznych. Podzielają tę samą utopijną wizję: globalnej wspólnoty, która szanuje prawa człowieka, zapewniając równość szans i zwiększa dzięki temu nadzieje na ludzkie szczęście⁸.

Jego wyobrażenie szczęścia ujawniają te fragmenty, w których prezentuje własne stanowisko polityczne. Szczęście według niego, jako zdecydowanego antyindywidualisty, konstytuują idealne warunki społeczne. Te według Rorty'ego wytycza obecny kapitalizm. Rorty określa siebie jako zachodniego liberała, czasem też jako liberała lewicowego, a jednocześnie w *Truth and Progress* ogłasza, że podziela doktrynę Francis Fukuyamy o końcu historii, bezwarunkowo apologizującej kapitalizm. Rorty głosi wprost za Fukuyamą, iż dla ludzkości nie ma i nie będzie lepszego ustroju niż ten, w jakim obecnie żyją zachodni intelektualiści. Zatem kapitalizm „zliberalizowany” w duchu Reagana i Thatcher, wzór dla Fukuyamy, jest dla Rorty'ego spełnieniem ideału szczęścia. Akceptując kapitalizm, niezależnie od stopnia tegoż społecznej bezwzględności i niesprawiedliwości, niezależnie od tego, że nie realizuje on ideału równości szans, akceptując też polityczny konserwatyzm, Rorty nazywa siebie lewicowcem. Lewicowość – można twierdzić – jest mylącą etykietką, błędem semantycznym albo, co coraz częstsze w pozafilozoficznych kontekstach, jest słowem o znaczeniu fluktuującym stosownie do potrzeb.

Ten filozof pluralizmu i relatywizmu szczęście pojmuje w jeden tylko sposób, czerpiąc w tym obszarze z wzorca amerykańskiego, nieszczególnie wysublimowanego, powszechnego w kulturze masowej, w tym, w politycznie manipulowanych mediach. Zbyt Rorty'ego wizja szczęścia przypomina mi wykładnię amerykańskiej propagandy, abym mogła ją zaakceptować, nie tyle jako własną, ale także jako wyznawaną przez autentycznie lewicowych intelektualistów. Wskazywanie na wolność i prawa człowieka enigmatycznie rozumiane lub, co gorsza, dostosowywane do politycznych okoliczności, nie gwarantuje – jak pokazuje to najnowsza historia – szczęścia dla wszystkich;

⁷ Z pewnym zastrzeżeniem; niekiedy pisze o intelektualistach naszych czasów (s. 143), lecz z kontekstu wynika, iż chodzi stale o to samo, a mianowicie o intelektualistów zachodnich.

⁸ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 143, 124.

wielu ludziom realizacja tych idei w duchu propagowanym przez tak zwany Zachód przynosi obecnie ból, cierpienie i śmierć. Szczęście jednych jest tu sprzężone z nieszczęściem innych. W Rorty'ego pojmowaniu szczęścia nie pojawia się – co jest kolejnym zarzutem – ani problem dywersyfikacji ludzkich potrzeb, ani kwestia realizowanych czy pożądaných stylów życia, również przecież warunkujących wyobrażenia aktualnego i przyszłego szczęścia. Szczęście nie jest dla niego wielopostaciowe, nie zależy od wzorców kulturowych, aktualnej kondycji społecznej i politycznej, w sumie, od kompleksu czynników współdeterminujących wielość ideałów szczęścia.

Wydaje się, że Rorty zbyt jak na filozofa bezkrytycznie akceptuje i, co więcej, niemal propagandowo reklamuje „zachodni” obiegowy pakiet światopoglądowy i próbuje, tak jak czynią to polityczni ideolodzy, eksportować go na całą ludzkość. Rorty zdaje się nie dostrzegać, że ten pakiet z jego imperializmem kulturowym jest permanentnie przez intelektualistów kontestowany, a nie przyjmowany jako ich własny. Wymaga on przynajmniej starannych, wielowątkowych analiz, zwłaszcza w kontekstach filozoficznych.

Można sądzić, że Rorty'ego przeświadczenie o światopoglądowej jedności zachodnich intelektualistów jest głównie generalizacją jego własnych poglądów i, prawdopodobnie, środowisk mu bliskich. Niezmiernie rzadkie, wręcz niewyobrażalne są sytuacje, w których wielkie grupy ludzkie są bezwzględnie jednomyślne światopoglądowo, jeśli nie są do cna zmanipulowane, zdemoralizowane⁹ lub jeśli nie głoszą nieprawdy w warunkach głębokiej opresji. Historia opowiada na niezliczone sposoby, że nawet w dramatycznych warunkach zagrożenia życia ludzie nie zawsze rezygnują z głoszenia poglądów dla nich niebezpiecznych, o słuszności których są przekonani i których porzucenie uważają za sprzeniewierzenie się sobie. Nie wiadomo, na jakich podstawach Rorty głosi pogląd tak naiwny, życzeniowy lub formułowany z nader ograniczonej perspektywy. Niezliczone fakty podważają jego generalizację, dowodząc, że zachodni intelektualiści głoszą zdywersyfikowane poglądy, także polityczne, a „średnia lewicowości” wśród nich jest ulokowana nieporównywalnie dalej na lewo niż stanowisko Rorty'ego.

W książce *Filozofia jako polityka kulturalna* Rorty formułuje swoje stanowisko metafizyczne, zaznaczając jego stałość i odwołując się do myśli Hegla: „Tak jak w swoich poprzednich pismach, staram się tu połączyć tezę Hegla, że filozofia jest własną epoką zatrzymaną w myśli, z niereprezentacjonistycznym ujęciem języka”. Wsparcie się na filozofii Hegla jest tu

⁹ Przystawanie do grupy, także światopoglądowej jest bowiem niewątpliwie łatwiejszym sposobem egzystencji niż bycie outsiderem.

– podobnie jak w innych powołaniach Rorty'ego do poglądów filozoficznych – swobodną jej interpretacją, służącą do prezentacji własnego stanowiska. Rorty, za Deweyem, stwierdza bowiem doprecyzowując swój pogląd na to, czym jest filozofia i jakie są jej zadania: „filozofowie nigdy nie dążyli do możliwości oglądania rzeczy w aspekcie wieczności, lecz starali się w zamian wnieść wkład w toczącą się rozmowę ludzkości o tym, co mamy począć ze sobą”¹⁰.

Stosunek do prawdy ma zatem swe źródło w idei dla filozofii najogólniejszej, a mianowicie w ustanowieniu jej statusu, a w związku z tym i jej zadań. Główne filozoficzne zajęcie, oświadcza Rorty, też za Deweyem, to interwencje w praktyki społeczne, polityczne, moralne, to czynne praktyczne przekształcanie ludzkiego świata. Rorty przejmuje więc maksymę Deweya głoszącą, że „to, co nie ma znaczenia dla praktyki, nie powinno mieć znaczenia dla filozofii.” „Filozofia nie jest w żadnym sensie wiedzą”, twierdzi Rorty za Deweyem, a jest „nadzieją społeczną sprowadzoną do programu roboczego działań, do proroctwa skierowanego w przyszłość”¹¹. To właśnie Dewey, którego Rorty nazywa swym filozoficznym bohaterem, „był zainteresowany tylko pomaganiem ludziom w rozwiązywaniu problemów i nie pragnął wielkości ani głębi”¹². Jedyne ważne dla niego pytanie brzmi: co my, ludzie, możemy ze sobą zrobić?

Filozoficzne credo Rorty'ego przywodzi na myśl jedną z najsłynniejszych tez Marksa, a mianowicie jedenastą tezę o Feuerbachu z roku 1845 i ustanowienie w niej nowego statusu i nowych zadań filozofii: „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”, postulujące zmianę statusu filozofii. Nie ma ona być dziedziną tylko kontemplacyjną, jaką ją utworzyli starożytni Grecy. Nie ma dążyć tylko do intelektualnego wglądu w to, co jest, a ma też przekształcać świat poprzez głoszenie normatywnych idei i wizji, które skłaniają do realizacji ich w praktyce, w sferze pozaintelektualnej, mówiąc najogólniej. Filozofia ma być intelektualnym zaczynem, motorem działań w sferze praktyki. Ma w tym pełnić funkcje normatywne, oferując marzenia, przekuwane w czyn już poza nią. Filozofowie są zatem wizjonerami inicjującymi zmiany urządzenia świata poprzez swe intelektualne kreacje. Słowo „tylko” w jedenastej tezie wskazuje istotną różnicę pomiędzy metafizycznym programem Marksa a programem Rorty'ego. Wydaje się bowiem, że Marks nie negował kontemplacyjnego, refleksyjnego zadania filozofii. Postulując nowy

¹⁰ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 17.

¹¹ *Ibidem*, s. 17.

¹² *Ibidem*, s. 132.

status filozofii, dodaje on go do starego, którego nie ruguje. Wzbogaca zatem filozofię o nowe zadania, służebne wobec praktyki, konkretniej, o zadania tworzenia wizji zmian świata, lecz jednocześnie pozostawia intelektualną, „ogładową” rolę filozofii. Natomiast Rorty odrzuca zadanie intelektualnego zgłębiania rzeczywistości, negując nie tylko możliwość realizacji tego zadania, ale też potrzebę poznawania bezinteresownego, związanego jedynie z potrzebami duchowymi. Nowy status filozofii przenosi ją do sfery działań w świecie *Lebensweltu* (inny świat dla Rorty’ego nie ma znaczenia) lub daje impulsy do praktycznego działania w takim świecie, jedynego interesującego. Rorty postuluje, aby filozofia, dziedzina zrodzona i rozwijana przez długie wieki na „bazie” umiłowania mądrości, ma obecnie nie kierować się jakimikolwiek zadaniami czysto poznawczymi.

Filozofia nie jest dla Rorty’ego ważna *per se*, w związku z jej wkładem w ludzkie dziedzictwo duchowe i z nieustannym podejmowanym jej wysiłkiem zwiększania intelektualnego oświecenia. Według niego filozofii wagę nadaje kultura, przy czym pojmując ją jako, wydaje się, świadomość społeczną z wykluczoną zeń filozofią, albo jako to, co klasa średnia nazywa obecnie kulturą, a więc głównie sztuką. Filozofii w końcu przypisuje jedną tylko rolę ważną: odgrywa ona rolę wspomagającą w okresach kulturowych zawirowań. Rorty stwierdza:

Filozofia zajmuje ważne miejsce w kulturze tylko wtedy, gdy wszystko wydaje się rozpadać – gdy długotrwałe i podzielane szeroko przekonania są zagrożone. W takich okresach intelektualności reinterpretują przeszłość w terminach wyobrażonej przyszłości. Sugerują, co można by zachować, a co trzeba odrzucić¹³.

Według Rorty’ego wszystkie kulturowe paroksyzmy nękające dawniej ludzkość odeszły obecnie w przeszłość poza dwoma, a mianowicie poza sporem filozofii z poezją oraz poza sporem, czy „istnieje pewna ważna cnota zwana umiłowaniem prawdy z tymi, którzy tak nie myślą”¹⁴. Pomijając radykalne cięcie problematyki filozoficznej, co do drugiego sporu, Rorty nie ma na myśli sporu o istnienie samej filozofii, a o sporne przywiązanie filozofów do prawdy, której zwalczanie ustanowił priorytetem swojego filozoficznego przedsięwzięcia.

Postulowana przez Rorty’ego podrzędna, kulturowo uwarunkowana ważność filozofii prowadzi go do przeświadczenia o konieczności jej transformacji. To, iż filozofia potrzebuje zasadniczych zmian, sięgających

¹³ *Ibidem*, s. 123.

¹⁴ *Ibidem*, s. 125.

przekształcenia jej statusu, wpływa, według Rorty'ego, z faktu, iż filozofia obecnie przestaje być interesująca, pociągająca dla intelektualistów, a wysławiając rzecz sarkastycznie, przestaje być modna¹⁵. Rorty w całości obarcza winą filozofię za to słabnięcie nią zainteresowania w kulturze.

Przede wszystkim trzeba rozważyć, czy i w jakim zakresie Rorty'ego diagnoza o uwiędnięciu „starej” filozofii jest słuszna i ewentualnie jakich wymaga działań sanacyjnych. Wbrew Rorty'emu uważam, że filozofia nie dąży na ogół do bycia interesującą, pociągającą czy ważną dla ogółu, choćby był to jedynie ogół zachodnich intelektualistów. Zawsze trudno aklimatyzowała się na kulturalnych salonach. Jest dziedziną elitarną, z powodu specyfiki swych badań, z powodu swojej pojęciowej hermetyczności, a obecnie również z powodu dystansowania się wobec kultury (w nie najogólniejszym znaczeniu tego terminu), po części poddającej się procesom urynkwienia i w efekcie przystającej na swą degradację. Ponadto, należy zważyć, iż są różnorodne możliwe drogi życiowe, a w filozofii realizuje się tylko jedną z nich; nie każdy musi mieć filozoficzne zainteresowania. Nie wszystko jest wartościowe, co jest akceptowane przez wszystkich, a co najmniej przez intelektualistów. Mało istotny wydaje się żal Rorty'ego, iż filozofia jest obecnie niezbyt pociągająca dla szerokich kręgów intelektualistów. Zresztą – o tym Rorty wspomina – los wykluczania z masowego społecznego obiegu podziela z filozofią większość dziedzin nauki, w tym jej dziedzin humanistycznych. Nigdy gremialne zainteresowanie nie było warunkiem ich trwania¹⁶.

Wydać się ponadto, że ludzie „potoczni” mimo wszystko przejawiają zastanawiająco często intuicje filozoficzne, potrzebę filozoficznego wglądu, refleksji transcendującej obszar codzienności, potrzebę ujęcia całości zaciemnionej przez szczegółność rozproszonych przejawów rzeczywistości, w tym przyrody i ludzkiej egzystencji. Można mniemać, że w człowieku tkwi duchowa potrzeba wzniesienia się ponad praktyczną codzienność nie dla doraźnych korzyści praktycznych, a do tak wyszydzanych przez Rorty'ego głębi i do wyżyn, z których ogarnia się sensy całości. Realizowanie tej potrzeby duchowej zależy od kulturowych trendów i mód. Bywa ona tłumiona, ośmieszana albo w sprzyjających warunkach rozkwita. Jej zacznyn, a więc pierwotne intuicje filozoficzne tkwią – można sądzić – w ludzkiej naturze,

¹⁵ *Ibidem*, s. 144.

¹⁶ Można mniemać, że teraz po części staje się takim warunkiem, gdyż konieczny mecenat państwowy ogranicza autonomiczność i nauki, i filozofii, a czyni to kierując się – w pewnym zakresie przynajmniej – przeświadczeniami będącymi produktami kultury masowej. Dlatego notabene stanowisko Rorty'ego wydaje mi się prawie druzgocąco niebezpieczne: daje argument tym, którzy humanistykę chcą eliminować.

a nie są przygodnym wykwitem stosunków społecznych. Można wobec tego wnioskować, że za uwiąd zainteresowania filozofią odpowiada obecna zachodnia kultura. To ona degenerowana przez „niewidzialną” rękę rynku, zakleszczająca zachodnią cywilizację w wąsko praktycystycznym konsumpcjonizmie, tłumiącym wszelkie przejawy ducha jest współwinna społecznej marginalizacji filozofii, większej niż w poprzednich epokach¹⁷. Reasumując najlapidarniej: filozofia jest ofiarą, a nie winowajcą.

Status filozofii a prawda korespondencyjna

Powyższe prezentacje, wyjaśnienia, niepełne zestawienie wątpliwości, wszystko w dodatkowej niepewności interpretacyjnej określają kontekst poglądów Rorty’ego w sprawie tu zasadniczej – co do roli, jaką w zmianie statusu filozofii odgrywa według niego prawda korespondencyjna. Jak to się dzieje, że Rorty zmieniając status filozofii czyni stosunek do prawdy newralgicznym punktem w przemianie? Jak to się dzieje, że zmianę statusu filozofii wiąże on tak silnie ze zwrotem w traktowaniu prawdy korespondencyjnej – od aprobaty do całkowitego kategorycznego wykluczenia?

Przejęcie filozofii do nowych¹⁸, a-intelektualnych zadań w ukonstytuowanym nowym statusie Rorty opiera na dychotomii solidarność – obiektywność. Opowiada się za solidarnością, a ta decyzja wyklucza, jego zdaniem, obiektywność, a z nią i prawdę jako cel określający charakter ludzkich przedsięwzięć, także w filozofii. Prawda jest związana z obiektywnością, lecz nie z solidarnością, ponieważ według Rorty’ego aprobatą dla prawdy łączy się nierozdzielnie z prerogatywą głoszącą, iż do prawdy należy dążyć dla niej samej, a nie dla własnego dobra bądź dla dobra realnej lub fikcyjnej wspólnoty.¹⁹ To ustanowienie czyni, zdaniem Rorty’ego, prawdę korespondencyjną zbędną w ludzkim życiu, i indywidualnym, i zbiorowym. Prawdę separuje on od ludzkiego wymiaru rzeczywistości, w tym od dobra. Separacji tej nie uzasadnia, raczej perswaduje na jej rzecz. Są powody, aby odrzucić dychotomiczne przeciwstawienie. Przede wszystkim należy oddzielić powody, dla których dąży się do wiedzy obiektywnej, od samej natury obiektywności, czyli też od natury prawdy. Prawda i obiektywność nie zawierają w swych naturach powodów, dla których się do nich dąży, a wobec tego nie można twierdzić, jak czyni to Rorty, iż do prawdy dążymy z koniecznością tylko

¹⁷ W zwiększeniu tej marginalizacji uczestniczy i to, że z filozofii odrywały się kolejno nauki szczegółowe, a jej dziedzina zainteresowań staje coraz bardziej abstrakcyjna.

¹⁸ Z zastrzeżeniami, że nowość nie jest absolutna; normatywne intelektualne wizje, budzenie świadomości społecznej i ich rozszerzanie są stałym komponentem myśli filozoficznej.

¹⁹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 35.

dla niej samej, a wiedza składająca się z prawd jest wiedzą odseparowaną od człowieka, totalnie anty-użytecznościową.

Można następnie przeciwstawić się twierdzeniu Rorty'ego, przywołując choćby psychologiczne teorie potrzeb, na przykład Abrahama Maslowa lub paralelne rozważania filozofów, m.in. Odo Marquarda i Hansa Blumenberga, że dążenie do wiedzy prawdziwej, praktycznie bezużytecznej, bezinteresownej w praktyczystycznym rozumieniu interesów samo w sobie, bez zewnętrznych sprzężeń, zaspokaja potrzeby duchowe, a więc te najwyżej usytuowane w hierarchii Maslowa. Zaspokajanie polega tu na osiągnięciu intelektualnej satysfakcji. Ponadto, prawdy, na przykład uzyskiwane w nauce, wnoszą pożytki w sferze praktyki, nawet najwęższej pojętej, a więc prawda prowadzi do społecznego dobra, będąc jego warunkiem²⁰, a nie przeciwstawieniem. Trudno suponować, iżby Rorty zalecał używanie propagandowych fałszów przez wspólnoty komunikacyjne dla osiągnięcia ich celów. Tylko w takich sytuacjach prawda jest przeszkodą. Reasumując, trudno zdać sprawę, na czym wspiera on postulowaną dychotomię, zasadniczą dla wykluczenia prawdy.

Równie trudno znaleźć racje uzasadniające dopowiadające stwierdzenie Rorty'ego:

Jeśli natomiast [osoba ludzka] poszukuje obiektywności, dystansuje się względem aktualnie otaczających je osób, ale nie dlatego, że uważa się za reprezentantkę jakiejś innej, rzeczywiście istniejącej bądź fikcyjnej grupy, lecz raczej dlatego, że przywiązuje się do czegoś, co można opisać bez odniesienia do jakichkolwiek istot ludzkich²¹.

Niepokojąco, w sposób trudny do zaakceptowania Rorty uznaje, że każdy, kto dąży do prawdy, izoluje się z koniecznością od wszystkich innych sfer życia i od społeczności, w których żyje. Oddając się poszukiwaniu prawdy, ma zrywać wszelkie więzy społeczne, stając się społecznie wyizolowanym samotnikiem. Ta wizja przez swe przerysowanie, a nie po prostu fałsz, funkcjonować może jako uproszczona literacka fikcja. Sądzę, że człowiek nie jest jednowymiarowy, nie działa w jednym planie bytowym. Skupiając się na konkretnej działalności, nie izoluje się na stałe, i nie może, od wszystkiego, co tą działalnością nie jest.

Zgodnie z postulatem Rorty'ego ludzkość ma, dla własnego dobra, opowiedzieć się po stronie solidarności, rezygnując z koniecznością z obiektywności. Warunek łączący dążenie do prawdy z ludzkim dobrem w sposób

²⁰ Choć warunkiem niekoniecznym.

²¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm prawda, op. cit.*, s. 35.

wątpliwy rekonstruuje aktualne przeświadczenia filozoficzne. W nich bowiem oddziela się z reguły sferę poznawczą od sfery ludzkiego życia i konstytuujących go wartości. Dychotomia formułowana przez Rorty'ego przeciwstawia właściwości z różnych dziedzin: poznania oraz moralnych właściwości w świecie społecznym. Obiektywność jest właściwością przekonań, natomiast solidarność – właściwością stosunków społecznych. Dążenie do solidarności nie wyklucza dążenia do obiektywności. O ile Rorty'emu nie chodzi o przypadki zdegenerowane, w tym o obronę solidarności za cenę głoszenia jawnych fałszów. Rorty nie mówi nam, dlaczego dążenie do solidarności ma wspierać się na przeświadczeniach nieobiektywnych, dlaczego obiektywność jest zasadniczą przeszkodą w realizowaniu marzenia o ludzkiej solidarności. Zbyt prostackie byłoby imputowanie Rorty'emu, iż podstawą i instrumentem solidarności jest tylko ideologia, a ta wiąże się z koniecznością nie tyle z niezamierzonymi fałszami wynikającymi na przykład z niewiedzy, lecz ze świadomym wprowadzaniem w błąd. Wyłania się tu zresztą trudność: jeśli solidarna miałaby być cała ludzkość, to przeciw czemu toczyć miałaby się walka ideologiczna, usprawiedliwione okolicznościami posługiwanie się kłamstwem dla zwycięstwa własnych racji?

Tak więc, wprowadzając dychotomię obiektywność – solidarność i trzymając stronę solidarności, Rorty porzuca prawdziwość jako wartość wiedzy z powodów nie epistemologicznych, ale antropologicznych, mianowicie ze względu na funkcje, jakie ma pełnić poznanie w ludzkim życiu. Podstawą ważności wiedzy jest według niego sens ludzkiego życia i jej rola służebna dla ludzkiej egzystencji. Wiedza odgrywa rolę służebną nie w sensie tradycyjnym, polegającym na generowaniu takich prawd, które są wykorzystywane w praktyce, dla ludzkiego dobra. Rola służebna polega i wyczerpuje się na komunikacji w obrębie wspólnot komunikacyjnych.

Prawda jako przeszkoda w Rorty'ego wizji filozofii

Program sanacji filozofii polegający na jej przesunięciu na pozycje radykalnie pragmatystycznie nie jest jedyną drogą, jaką Rorty proponuje, choć ten właśnie pogląd jest jego dominującym. Na pytanie, co zrobić z filozofią, odpowiada on, wprowadzając czytelnika w kolejną konsternację, również w taki oto postmodernistyczny sposób: filozofia będąc formą przejściową pomiędzy religią a literaturą, wyczerpała swą historyczną misję i zastąpiła ją literatura, a również należy (opisowa diagnoza jest tu jednocześnie normatywną receptą) filozofię zastąpić literaturą. Intelktualiści spodziewają się obecnie zbawienia od literatury i ta może je zapewnić „dzięki zapoznawaniu możliwie największej różnorodności ludzi.” Chodzi o to,

że zbawienie znajduje się „w niepoznawczych relacjach z innymi ludźmi”. Literatura ukazuje „alternatywne sposoby bycia człowiekiem”²².

Zdaniem Rorty'ego, problemy metafizyczne, które, jak sądzi, są kulminacją filozofii, a także naukowe będące scjentystyczną transformacją metafizycznych, są obecnie anachroniczne, kompletnie nieważne, wygasła potrzeba, aby je podtrzymywać²³:

[...] współczesna nauka unaoczniała nam, że jeśli ktoś potrzebuje metafizyki, to ma do dyspozycji wyłącznie metafizykę materialistyczną. Nie podała jednak żadnych racji każących nam uznać, że w ogóle potrzebujemy metafizyki²⁴.

I to właśnie brak dowodu na potrzebę metafizyki, żywiącej się nadzieją na zbawienną prawdę²⁵, skłania go do porzucenia całej filozofii i zastąpienia jej literaturą. Skłania, dodam, bez podania racji. Rorty dokonuje przy tym nieuprawnionego uogólnienia: z dogmatycznie stwierdzonego braku potrzeby metafizyki (co jest przecież kontrowersyjne samo w sobie), wnioskuje o braku potrzeby filozofii, która przecież na metafizyce się nie wyczerpuje i która od Kanta sens i możliwość metafizyki stale kwestionuje, a przynajmniej stawia jako problem. Rorty twierdzi, że doktryny filozoficzne można zachować, ale tylko jako literackie fikcje, bez roszczeń prawdziwościowych. Interpretując całą filozofię jako zbiór fikcyjnych obrazów, jako wytwory nieskrępowanej literackiej imaginacji, pogłębia on jeszcze swoją negatywistyczną diagnozę: filozofia nie tylko jest obecnie formą przebrzmiałą, ale, co więcej, nigdy nie oferowała tego, co obiecywała, do czego rościła sobie pretensje. Wszystkie bowiem jej dokonania, twory wyobraźni *tout court*, są tylko iluzorycznymi obrazami rzeczywistości, pozbawionymi wartości prawdziwości. Filozofia, tak jak religia, jest mocno przestarzałym gatunkiem literackim²⁶.

W bogactwie i nieco rozwichrzonej, jak na romantyka²⁷ przystało, masie jego poglądów znajduje się, choć ledwie napomykane i przekształcane we własne zaprzeczenie już u zarania, jeszcze trzecie stanowisko zachowujące ideę filozofii jako refleksji poszukującej najrozleglejszej istotowej i „całościowej” perspektywy, która ujmowałaby dokonania ludzkiego ducha

²² *Ibidem*, s. 147, 150.

²³ *Ibidem*, s. 154–166.

²⁴ *Ibidem*, s. 160.

²⁵ Prawda zbawienna to „zespół przekonań, które kończą raz na zawsze proces refleksji nad pytaniem, co zrobić ze sobą”. *Ibidem*, s. 146.

²⁶ *Ibidem*, s. 154.

²⁷ Rorty uważał się za romantyka; niejednokrotnie o tym informuje *expressis verbis*.

– terazniejszego, ale absorbującego przy tym spuściznę przeszłych pokoleń, a więc ujmującej też ludzką duchowość w jej wymiarze historycznym:

[...] philosophical progress occurs to the extent that we find a way of integrating the worldviews and the moral institutions we inherited from our ancestors with new scientific theories or new sociopolitical institutions and theories or other novelties.

Rorty dodaje jednak – co światopoglądową wizję filozofii unicestwienia – iż dzieła wielkich zachodnich filozofów powinno się traktować tylko jako te-rapeutyczne, jako mówiące nam, co powinno się wykluczyć z filozoficznych dyskusji²⁸.

Nie dyskutuję tu z braku miejsca propozycji substytucji filozofii literaturą poza napomknięciem w jednej tylko sprawie: teza, iż filozofia jest formą przejściową, zastępowaną obecnie przez literaturę, stoi w sprzeczności z oczywistymi faktami historycznymi. Literatura istniała, zanim pojawiła się filozofia, a gdy już istniały obie, rozwijały się równolegle przez ponad dwa tysiące lat, jako dziedziny odrębne, choć o różnych wzajemnych związkach. Koegzystowały nie zagrażając sobie, poświęcając się specyficznym dla siebie twórczościom. Rorty nie wyjaśnia, co takiego sprawiło, że te dwie dziedziny istniejące przez ponad dwadzieścia siedem wieków obok siebie, bez konkurencyjnej walki, bez prób totalnego zawłaszczania, przejmowania pól, mają się teraz zunifikować tak, iż literatura ma zająć miejsce filozofii, a spuścizna filozofii ma funkcjonować już tylko jako dawna literatura. Wskazywany przez Rorty'ego uwiąd zainteresowań filozofią poza kręgami profesjonalistów, poza tym, że nieprzekonujący i nieważny, jak próbowałam wykazać, dotyka też w prawie równym stopniu literatury: szerokie rzesze intelektualistów też są miernie zainteresowane literaturą, szczególnie nie-komercyjną. Jako teza opisowa teza o substytucji jest niewiarygodna, a jako normatywne wskazanie nie jest przekonująca, gdyż nie stoją za nim żadne ważne racje. Rorty wahając się pomiędzy opisową a normatywną ekspozycją tezy o substytucji, nie mówi nam, dlaczego obecnie literatura miałaby filozofię wchłonąć, a przy tym ją unicestwić, stawiając w nowym świetle także jej dawne dokonania. Czyżby dlatego tylko, że, jak to Rorty formułuje, literatura jest obecnie lepszym produktem rynkowym?²⁹

Trzeba pamiętać, iż obu stanowisk Rorty'ego nie sposób ze sobą uzgodnić. Pozostajemy z nieusuwalnym rozdwójem: nowa filozofia jako dziedzina służebna wobec zbiorowej ludzkiej egzystencji, przy tym z kom-

²⁸ R. Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., s. 5–6.

²⁹ *Idem*, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 156.

pletnie stłumionymi aspiracjami czysto intelektualnymi i z wykluczeniem racjonalności, albo śmierć filozofii³⁰.

Powracając do głównego wątku: poprzednie partie tekstu pokazują, że w krytyce kultury Rorty porzuca przede wszystkim prawdziwość jako poznawczą wartość wiedzy, jako pełniącą rolę strażnika wiarygodności. Porzucenie tej kategorii zmienia charakter kultury:

[...] A culture in which we no longer took the skeptic's question about whether we are getting nearer to truth could be better than the one in which we ask the philosophy professors to assure us that we are indeed doing so³¹.

Kultura z wyrugowaną kategorią prawdy ma mieć tę wyższość, że uwrażliwia ona – utrzymuje Rorty – na różnorodność ludzkich języków i praktyk społecznych z nimi związanych. Znikają bowiem pytania o nieludzki, wieczny byt, utrzymuje Rorty³². Mniema on zatem, iż odrzucenie kategorii prawdy korespondencyjnej zawęży ontologiczny obraz świata do świata ludzkiego. Twierdzenie to nie jest według mnie poprawne. Pozbywając się korespondencji jako konstytutywnej relacji dla poznania, porzuca się możliwość formułowania wszelkiej ontologii, także ontologii świata ludzkiego. W języku, od którego zostaje odczepiona relacja korespondencji, nic nie może być przedstawiane – ani wieczny byt, ani człowiek, ani też jego interesy i praktyki społeczne. Anihiluje się bowiem z niego całkowicie funkcję reprezentowania.

Rorty porzuca obiektywność jako wartość wiedzy z powodów antropologicznych, mianowicie ze względu na funkcje, jakie ma pełnić poznanie w ludzkim życiu. To wykluczenie prowadzi bezpośrednio do wyrugowania prawdy. Prawda korespondencyjna z jej rygorem obiektywności jest główną przeszkodą w realizowaniu Rorty'ego pomysłu na filozofię. Opiera on swoje stanowisko na dychotomii obiektywność *versus* solidarność, nader wątpliwej, jak sądzę, niepoprawnej. Rorty przyjmuje też jako fundament swego myślenia o całej sferze duchowej, że jest ona ważna o tyle, o ile zapewnia ludzkiemu życiu sens. Sensem tym ma być intersubiektywna komunikacja, jednak – zastrzec należy – nie synonimiczna z równobrzmiącą kategorią Jürgena Habermasa. W największym skrócie: inaczej niż Habermas, Rorty nie wprowadza kryteriów dla komunikacji w sferze poznawczej, w tym nie zadaje jej standardów

³⁰ Notabene tezę o śmierci filozofii, wbrew swoim wcześniejszym poglądom, Rorty w końcu zmiekcza do tezy banalnej i niewątpliwej. Stwierdza mianowicie, że mówienie o końcu filozofii jest puste i znaczy, iż zakończyły się rozwijać poszczególne szkoły filozoficzne, np. kartezjanizm. (zob. R. Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, s. 317).

³¹ R. Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, s. 6.

³² *Ibidem*, s. 6.

racjonalności i obiektywności, a co więcej, obie je zwalcza. Komunikacja według Rorty'ego jest ważna ze względu na sam fakt jej prowadzenia, ze względu na dokonywanie aktów komunikacyjnych. Te akty, a nie aksjologiczna jakość komunikacji, mają gwarantować wkład ludzi w życie wspólnoty, a to jest dla Rorty'ego okoliczność wystarczająca, aby ludzkie życie miało sens³³. Myślenie i poznanie w erze post-epistemologicznej i przy tym post-epistemicznej nie podlega – tak głosi Rorty – kryteriom racjonalności i obiektywności. Jest to myślenie polegające jedynie na wyobrażaniu sobie.³⁴ Ma służyć ludzkiej egzystencji, a prawda, zwieńczenie racjonalności i obiektywności, tak ustanowioną funkcję służebną zdaniem Rorty'ego rozsadza, stawia jej tamę.

Rorty wyprowadza swoje stanowisko w kwestii komunikacji i anty-obiektywności z negacji indywidualizmu. Utrzymuje – co prowokuje następną dyskusję – że antyindywidualizm jest obecnie powszechnie ważny i że odejście od niego dokonało się wraz z Oświeceniem³⁵. Swoją pogląd prowadzący od antyindywidualizmu do a-obiektywności i komunikacji Rorty raczej emocjonalnie perswaduje niż uzasadnia, chroniony nadanym przez siebie immunitetem myślenia post-epistemologicznego³⁶. Człowiek indywidualny jest dla Rorty'ego zupełnie nieistotny z powodów, których nie sposób odgadnąć z jego tekstów. Perswadując, a nie podając racje, Rorty nie łamie akceptowanych przez siebie konwencji; perswazja jest według niego właściwym środkiem post-filozoficznej refleksji.

Negując indywidualizm, Rorty wtapia człowieka we wspólnotę. Człowiek egzystuje, względnie ma egzystować i realizować się tylko jako uczestnik wspólnoty komunikacyjnej, pozbawiony indywidualnej autonomiczności. Powołując solidarność i optując za wyłącznie wspólnotowym sensem życia, Rorty postuluje komunikacyjną – dla samych aktów komunikacji – funkcję poznania. Nie ma w tych aktach znaczenia ich aksjologiczna jakość, ani przedmiot, ani pozakomunikacyjne skutki tych aktów. Jeśli tak, to już z tego, bez wspomagających, zabiegów³⁷ wynika, iż poznanie nie spełnia żadnych z warunków wiarygodności.

³³ *Idem*, *Solidarność czy obiektywność*, [w:] *idem*, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *op. cit.*, s. 35.

³⁴ *Idem*, *Filozofia jako polityka kulturalna*, *op. cit.*, s. 153.

³⁵ Stwierdza: „Tradycja, która w kulturze zachodniej skupia się wokół pojęcia prawdy i jej poszukiwania, tradycja biegnąca od filozofów greckich po Oświecenie to najwyraźniejszy przykład próby poszukiwania sensu w jednostkowej egzystencji poprzez zwrócenie się od solidarności ku obiektywności. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda ... op. cit.*, s. 35.

³⁶ B. Ramberg, *Richard Rorty*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, online.

³⁷ Można odnieść wrażenie, że zabiegi te w pewnych ich punktach są chwytami ideologicznymi; takim też chwytem jest uporczywe deklarowanie – zupełnie w diskutowanym stanowisku zbędne – liberalnych politycznych poglądów wyznawanych przez Rorty'ego.

Według Rorty'ego poznanie ma być ważne tylko jako wkład w konstytuowanie sensu ludzkiej egzystencji w wymiarze zbiorowym, gdyż wraz z bezkompromisową negacją indywidualizmu człowiek indywidualny przestaje odgrywać w jego poglądach rolę. Ważny jest jedynie komunikacyjny podmiot zbiorowy, złożony z ludzi, którym nie przysługuje indywidualność. Jednostki są konstytuowane przez wspólnoty, i wobec tego tracą także swą komunikacyjną odrębność; człowiek staje się bez reszty produktem społecznym. Jeśli przyjąć nieautonomiczność i podrzędność ludzkich jednostek względem wspólnot, to komunikacja staje się farsą, jak to można określić z dydaktycznym wyostrzeniem. Farsą jest komunikacja we wspólnotach antyindywidualistycznych, bez autonomiczności ich członków. Jeśli bowiem człowiek jest konstytuowany przez wspólnotę, to komunikacja w jej obrębie nie polega na ścieraniu się poglądów, ich dyskutowaniu, krytykowaniu i na próbach ich uzgadniania. Wszyscy bowiem komunikujący się ze sobą – co wynika z istoty antyindywidualizmu – mają takie same poglądy.

Stosunek Rorty'ego do filozoficznej tradycji jest fundamentalnie krytyczny i ma charakter zmiany kulturowej, istotnego odejścia od ducha europejskiej cywilizacji o starogreckich początkach. Jego poglądy nie tylko negują status filozofii wykształcony w starożytnej Grecji i formujący ramy, w obrębie których pokolenia filozofów współtworzyły duchowe (kulturowe) dziedzictwo ludzkości. Rorty odrzuca istotne konstytucyjne fundamenty zachodniej kultury, ważne fragmenty jej *differentia specifica* i ich szczególne synergiczne zespolenie: indywidualizm, obiektywizm (łączący się z wartością prawdy w rozumieniu klasycznym), racjonalność (na ogół), ważność sfery duchowej, a także, już nie uniwersalnie, z naruszeniem w niektórych sub-kulturach, ważność obiektywnego poznania w ludzkiej egzystencji oraz związki, różnorako eksplikowane, poznania z dobrem. Te atrybuty kształtowały kulturową świadomość w całej europejskiej historii i stanowiły warunki cywilizacyjnego rozwoju, a nie były tylko – jak momentami Rorty utrzymuje – czczymi wymysłami filozofów³⁸.

Rorty'ego wizja kultury to obraz ludzkiej egzystencji bezwarunkowo zanurzonej we wspólnoty, w których jednostki nie są autonomiczne i w których jedynymi prerogatywami są grupowa solidarność i tolerancja. Oprócz nich nie istnieją normy, ani wartości, w tym przede wszystkim anulowane są wszystkie tradycyjne wartości poznawcze. Solidarność i tolerancja mają być jedynymi podstawami nowej kultury.

³⁸ Sprzęganie dwóch płaszczyzn, ducha epok kulturowych i filozofii, ich współkonstytuowanie i wzajemne przenikanie, stanowi odrębne pole namysłu.

Sama tolerancja nie tworzy specyfiki kulturowej, a co więcej, bezgraniczna, nielimitowana sprzężeniem z innymi wartościami, generuje kulturowy anarchizm. Można ją wyrazić jako przesłanie „wszystko jest dopuszczane”.

Rorty nie wypowiada się przy tym jasno w kwestii newralgicznej dla kształtu kultury, a mianowicie, jak funkcjonuje przesłanie tolerancji pomiędzy wspólnotami wzajemnie antagonistycznymi, których istnienie jest przecież faktem niezaprzeczalnym. Tolerancja ma gwarantować wolność; w koncepcji Rorty’ego jest to przede wszystkim wolność od najogólniejszych norm z wyjątkiem solidarności. Tolerancja przemienia się w przyzwolenie na wszystko, co dobre dla wspólnoty, przy notabene nieokreślonym i ewidentnie partykularnym sensie dobra. Ogólnie rzecz biorąc, tolerancja jest wielką cnotą. Zawiera i wartość rozumienia innych ludzi, i nawet jego brak skoligacony jednak z szacunkiem wobec innego człowieka, z jego odmiennością. Jest ona jednak cnotą tylko wtedy, gdy jest sprzężona z innymi wartościami. Jeśli nie, jej funkcjonowanie – przy założeniu nieidealności ludzkiej natury – wносить może skutki przeciwne do leżących w istocie działań tolerancyjnych. Jeśli nie ma kryteriów, na podobieństwo Habermasowskich ważności, nadzorujących akty tolerancyjne, to nie można wykluczyć, że w obrębie wspólnoty górę wezmą interesy i walka o nie jest pozbawiona jakichkolwiek hamulców³⁹. Wśród wartości limitujących prawda korespondencyjna odgrywa rolę strażnika, *de facto* obrońcy wartościowej tolerancji. Chroni akty tolerancji przed degeneracją, a w końcu i przed obróceniem jej idei we własne zaprzeczenie. Rodzi się też pytanie, czy tolerancja jest spójna z solidarnością, jak to utrzymuje Rorty. Wydaje się to wątpliwe, nie uniwersalnie ważne, ponieważ wymóg solidarności wobec wspólnot może popadać w konflikt z tolerancją wobec innych wspólnot, gdy ich interesy są wzajemnie konkurencyjne. Ponadto jeszcze, nietrudno stwierdzić, iż Rorty opowiadając się za konsensami w solidarnościowej komunikacji, odsuwa tolerancję na daleki plan. Nie chodzi wszak w dążeniu do konsensu o akceptowanie innych poglądów⁴⁰, lecz o zabiegi doprowadzające do zgody, a więc o redukcję różnorodności w jeden pogląd, ten na który, także pod wpływem presji lub rezygnacji z własnych racji (o ile ludzie indywidualni takie mają) wszyscy mają się zgodzić.

Sądzę, że model kultury postulowany przez Rorty’ego jest cywilizacyjnie regresywny. Jej normy niepokojąco przywodzą na myśl kryteria obo-

³⁹ Chyba, iż się założy, iż członkowie wspólnoty doskonale pozbawieni indywidualności nie mają odrębnych interesów.

⁴⁰ Te w zasadzie nie powinny w ogóle się pojawiać, jak to wynika z głoszonego przez Rorty’ego antyindywidualizmu.

wiązujące w pierwotnych hordach. W tych zadziwiająco podobnie naczelną rolę odgrywa wymóg grupowej solidarności, rozumiany jako ochrona wspólnoty pierwotnej za, w zasadzie, wszelką cenę, czyli bez respektowania innych wartości.

Po prześledzeniu poglądów Rorty'ego ujawnia się – wydobyta w dużym stopniu dzięki jego negatywistycznemu ujęciu, chociaż zarazem na przekór jemu – fundamentalna i uniwersalna wartość prawdy. Dyskusja z poglądami Rorty'ego pokazuje, że ważność prawdy korespondencyjnej wykracza poza sferę poznania. Prawda jest jednym z niezbędnych fundamentalnych elementów aksjologii i organizacji świata życia, w tym wszelkiego działania, które intelektualne albo nie, powołuje poznanie jako jedną ze swoich niezbywalnych podstaw. Prawda korespondencyjna współ-ustanawia warunki autentycznej tolerancji, takiej mianowicie, która nie zmienia się w forsowanie własnych interesów i poglądów przy anihilacji wszelkich wartości hamujących takie procesy. Z takich samych powodów prawda trzyma w ryzach solidarność. W najszerszej perspektywie, odgrywa rolę strażnika obu tych cnót, ich gwaranta, nie dopuszczając, aby nimi manipulowano, sprzeniewierzano się ich ideałom. Właśnie porzucenie przez Rorty'ego kategorii prawdy otwiera przed jego dwiema ideami organizującymi *Lebenswelt* bramy do możliwych degeneracji, obracając wniwecz jego podstawowe zamysły.

MAŁGORZATA CZARNOCKA – prof. dr hab., kierownik Zakładu Teorii Poznania i Filozofii Nauki w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, obszary zainteresowań – filozofia nauki, epistemologia, autorka około 120 prac, redaktor naukowy prac zbiorowych, czterech monografii; ostatnia: *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej* (2009).

MAŁGORZATA CZARNOCKA – Research Professor, Head of the Theory of Cognition and Philosophy of Science Department in the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, the interests fields: philosophy of science, epistemology. The author of over 120 papers, the scientific editor of several volumes, the author of four monographs, the last one is *A Road to a Symbolic Truth Conception* (2009)