

10.17951/i.2016.41.1.83

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XLI, 1

SECTIO I

2016

CEZARY MORDKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Richarda Rorty'ego zbawienie przez sztukę

Richard Rorty's Salvation Through Art

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 przed-postmodernistycznym, 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 mówienia”¹.

Dlaczego warto odnosić się do takich twórców, 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 poglądom autora *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Amerykański post-filozof zwraca uwagę na obecność nowego sposobu realizowania pytania o sens własny danego indywiduum oraz wspólnoty, w której żyje, sens, który ma się pojawić dzięki sztuce i polityce, a nie religii, filozofii czy nauce. Jego propozycja jest ponowną odpowiedzią na stary problem lub starą (znaną od dawna) odpowiedzią na ponawiane pytanie. Pytanie to „męczy” kulturę

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

europijską (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 gr. *soteria*, czyli ‘ocalenie, wybawienie, uwolnienie się z niekorzystnego stanu lub okoliczności’).

Kultura europejska jest nastawiona, na co zwraca uwagę filozof, na osiągnięcie prawdy i poznania („prawda was wyzwoli”). Prawda ta była wpieryw 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 (niezwykle systematycznej) formie próbował zrationalizować wiarę św. Tomasz, wykazując możliwość argumentacji za istnieniem Boga. Jednocześnie przekonywał, że niektóre prawdy wiary (np. artykuł wiary o Trójcy) mogą być uzyskane jedynie drogą łaski. Ojcowie Kościoła i Sobory już w V w., w walce z pelagianizmem, określali łaskę jako m.in. oświecenie umysłu i pobudzenie woli: *illuminatio*, *illustratio*, *inspiratio*. Wierzący przez swoją wiarę i odpowiednie postępowanie mieli oczekiwać zbawienia w postaci wiecznego życia (zaraz) po zmartwychwstaniu.

Choć wielu ludzi przynajmniej się do religijnego dziedzictwa, to ujmowanie świata w kategoriach Boga, cudów, grzechu, łaski, aniołów i piekła nie ma dzisiaj wielkiej nośności, 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, Ruchu Neopogańskiego, Scjentologii czy 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 właściwych żadnych teoretycznych emocji i nadziei (przy założeniu, że emocje to wskaźnik znaczenia, wagi czegoś).

Filozofia z kolei budowała swoją siłę na idei, że 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 mieszania się do neuronów, szcurków czy kwestionariuszy². Rorty podejrzewa taki model uprawiania filozofii (która ma być według niego filozofią *sensu stricte*) o odwieczną tęsknotę do uzyskania danych, których już nie sposób zanegować, a więc rodzaj przymusu.

² *Idem, Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 138.

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 a 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 „argumentacja” nie jest odpowiednim słowem w takim typie myślenia, które prowadzi do autotransformacji⁴.

Porzucając filozofię, kultura europejska stawia na naukę. Nadzieje, jakie niosła w sprawie poznania świata takim, jakim on jest oraz uczynienia na ziemi Nowego Jeruzalem, upadły jednak pod ciosami Hansona, Khuna, Feyerabenda. 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 jest niemożliwa ze względu na uteoretyzowanie danych.

Skuteczność czy użyteczność teorii naukowych nie wystarcza do uznania korespondencji teorii naukowych i rzeczywistości, ponieważ 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) niewykonal-

³ *Ibidem*, s. 145.

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

ne. W konsekwencji nie sposób także określić, czy choćby zbliżamy się do jakiejś ostatecznej prawdy⁵.

Neopragmatysta amerykański stosuje także argument sceptyczny, który klarownie wyraził Puntam: 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 Dewey’em:

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, epepeje 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 Whitmanowskie nadzieje z początków XX wieku⁷.

Rorty próbuje zrealizować ideę Deweya co najmniej w dwóch krokach. Po pierwsze, odrzuca 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 zaadoptować się do warunków, w których przyszło mu żyć, rozwijając rozmaite narzędzia, w tym język, w celu „chaotycznego” poszukiwania szczęścia 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 oplać 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 zachowania⁸.

Nie szukajmy więc jaźni, „wnętrza” czy „zwierciadła” świata, lecz idźmy za zbiorem umysłów, które raczej sobie próbują jakoś radzić ze światem, niż go „od-

⁵ Por. *idem*, *Introduction*, [w:] *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1998, s. 3–5; *idem*, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 212; *idem*, *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 240–241.

⁶ H. Puntam, *What is „Realism”?*, podaję za: R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło nauki*, s. 253–254.

⁷ R. Rorty, *Odpowiedź Kolakowskiemu*, s. 85–86.

⁸ *Idem*, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, wyd. 2, Warszawa 2009, s. 34.

bijać” 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 XVII w. i skutkuje do dzisiaj. Zdano sobie wówczas sprawę – pisze post-filozof – z wagi opisów, języka, a dokładniej z tego, że przez nowy opis można nadać wszystkiemu pozór czegoś dobrego lub złego, ważnego lub błahego, użytecznego lub bezużytecznego.

Przez 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 dostrzegali 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 wspólnie było niejasne przecucie, że istoty ludzkie, których język zmieniły się tak bardzo, że nie mówiliby już o sobie, że są odpowiedzialne wobec pozaludzkich mocy, stałyby się tym samym istotami ludzkimi jakiegoś innego rodzaju⁹.

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 w literaturze/poezji/sztuce. Co nie znaczy, że nauka czy filozofia przestały być ważne. Wielcy naukowcy wynajdują 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 przydatne do jeszcze innych celów¹⁰.

Nie ma tylko powrotu do poszukiwania świata, jakim on jest w sobie i wiązania z tym jakichś eschatologii, z czego – rzecz jasna – nie wynika ani relatywizm (który jest odwróconym absolutyzmem), ani żaden konstruktywizm, a w szczególności „społeczne tworzenie rzeczywistości”.

Rorty zdecydowanie odróżnia twierdzenie, że świat jest na zewnątrz naszych opisów od tezy, że 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

⁹ *Ibidem*, s. 23.

¹⁰ *Ibidem*, s. 18.

twory człowieka¹¹. Stad 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 fakty, 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 mu¹². Wystarczy wyjść poza proste zdania: „Płonie ognisko w lesie” czy „Zrobił to Stefan” – do całych słowników. Przeciwstawmy, 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 Newtona¹³. Świat w ogóle nie mówi, tak jak zmysły nie ludzą. Jednak gdy już świat ujmiemy za pomocą jakiegoś języka, to sprawi on, iż będziemy żywić takie a nie inne przekonania, sam świat 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 tzw. arbitralnym wyborem) nie jest już na miejscu.

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 popełniania tego rodzaju decyzji ani w nas samych, ani w świecie¹⁴.

Pokusa szukania kryteriów jest odmianą skłonności ogólniejszej, by myśleć o świecie czy ludzkiej jaźni tak, jak gdyby miały one swoistą, wewnętrzną naturę, jakąś istotę. Owa pokusa wypływa z chęci uprzywilejowania jednego z języków, za pomocą których opisujemy świat lub siebie. Trzeba ją porzucić, namawia Ror-

¹¹ *Ibidem*, s. 19.

¹² *Ibidem*, s. 20.

¹³ *Ibidem*, s. 21.

¹⁴ *Ibidem*.

ty, budując własny projekt zbawienia przez sztukę, w tym literaturę. I tu zaczynają się problemy: jak można tego w ogóle dokonać i co 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 naukowców.

Niezideologizowana historia idei pokazuje, że 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 idiosynkratyczne urazy. Mało ważne, jak dokonała się ta sztuczka. Efekty były wspaniałe. Nigdy przedtem czegoś takiego nie było¹⁵.

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 już żadnym „wyższym” celom, które były poczęte przez Wyższy Umysł i które normują nasze zachowanie i – co za tym idzie – byśmy zaczęli na swój idiosynkratyczny 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 znienawidzone przez naukę (bo niepodpadające pod intersubiektywność) i filozofię (bo niepodpadające pod ogólne kategorie rozumu), uwalnia się od nich, bojąc się jedynie tego, że stanie się podmiotem cudzego opisu, wykonawcą czyjegoś planu, wariacją nadanego wzorca kulturowego. Zanim jednak indywiduum zbuduje swoją poszczególną swoistość, musi dokonać przeglądu „słownika 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 siły”¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, s. 37.

¹⁶ *Ibidem*, s. 106.

Pewna część tego słownika zawiera mało informacyjne ogólniki, giętkie słowa typu: 'prawda', 'dobry', 'piękny' czy 'prawy'. Inna jego część zawiera bardziej określone słowa, jak 'Chrystus', 'Anglia', 'życzliwość' czy 'wzorze 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 odczuwa je, ponieważ robią na niej wrażenie inne słowniki przyjmowane za finalne przez innych ludzi (lub ich dzieła),
- zdaje sobie sprawę, że argumentacja i rozumowanie 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 meta-słownika i bezstronnej krytyki, lecz przez całkowite porzucenie tego, co było na korzyść nowych wizji. Zdają sobie sprawę z tego, że to, jak będzie wyglądać dana rzecz, zależy od jej opisu, a wyrzekając się prób sformułowania kryteriów trafności opisu, nie traktują własnych opisów zbyt poważnie (opisy te będą się ciągle zmieniać).

Ironist(k)a próbuje przy takim podejściu osłabić w sobie skłonności zdroworozsądkowe oraz filozoficzny absolutyzm (oba utożsamiają pewien opis z tym jedynym, właściwym opisem czegośkolwiek). Porzucić musi zatem sferę oczywistości („to wszak jest oczywiste!”) i próby dotarcia do istoty czy definicji czegoś¹⁷: „Uważa, że nic nie ma swoistej wewnętrznej natury, rzeczywistej istoty”¹⁸, „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 języka”¹⁹.

Celem rozważań „ironicznych” jest zrozumienie metafizycznej tęsknoty do teoretyzowania tak dogłębnie, aby się od niej w końcu ostatecznie uwolnić. Teoria ironiczna to drabina, którą należy odepchnąć, gdy tylko uświadomimy sobie, co zmuszało naszych przodków do teoretyzowania²⁰.

Oczywiście, gdy tak się stanie, słowo „teoria” będzie tu nie na miejscu. Ironista nie dąży do uzasadnienia własnych tez, lecz do autonomii, samokształcenia, auto-

¹⁷ *Ibidem*, s. 109.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 110.

²⁰ *Ibidem*, s. 138.

kreacji, 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 sobie²¹.

Wpływowi krytycy, którzy proponują nowe kanony interpretacji (M. Arnold, W. Pater, A.D. Leavis, F. Kermode, H. Bloom), nie zajmują się wyjaśnianiem prawdziwego znaczenia książek, nie mówiąc już o analizie „tego, co autor miał na myśli”, ani nie oceniają ich wartości literackiej, lecz trawią czas na sytuowaniu owych książek w kontekście innych, danych postaci w kontekście innych postaci²².

„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 moralnych”²³. Gdy to już uczynimy, będziemy ciągle (aż do śmierci) wytwarzać nowe jaźnie, najlepsze z możliwych i niebędące kopiami innych. Na tym właśnie polega zbawienie.

Podsumowując, w proponowanej przez Rorty'ego wizji zbawienia ludzie mogą obawiać się tylko jednego – ujawnienia, 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 chciałam/em”²⁴.

Temu ideałowi zbawienie powinno być podporządkowane mające powstać idealne społeczeństwo liberalne:

Społeczne 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”²⁵.

Przekonanie to jest oparte wyłącznie na faktach historycznych, które wskazują, że bez ochrony czegoś w rodzaju instytucji liberalnego społeczeństwa burżuazyjnego ludziom trudniej będzie wypracować swoje prywatne zbawienie, stwarzać prywatne wizerunki własne, przenicowywać swoje sieci przekonania i pragnień w świetle nowych ludzi i książek, jakie napotyka²⁶.

²¹ *Ibidem*, s. 116.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 52.

²⁵ *Ibidem*, s. 122.

²⁶ *Ibidem*.

Moje uwagi ograniczę do dwóch zasadniczych dla mnie kwestii²⁷: 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 „odrzuć” drabinę, po której się wspięliśmy, dążąc przede wszystkim do nie-bycia czyjąś kopia (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 zgoła nieczynni²⁸.

I, jeszcze raz, tak jak nie jest niemożliwym dla człowieka, który wspiął się wysoko dzięki drabinie, odrzucić ją po wejściu, tak i nie jest niesensownym, 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 argumentem²⁹.

Sceptyk jest życzliwie usposobiony do ludzi i dlatego chce przy pomocy słowa leczyć w miarę możliwości karkołomny szal dogmatyków³⁰.

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 Husserla (filozofii). Istnienie takich ogólnych modeli, częściowo nieprzekładalnych wzajemnie na siebie, z różnymi ontologiami, zasadami metodologicznymi i językami motywuje amerykańskiego postmodernistę do „odrzućcia drabiny” i poszukiwań nadania sensu życia w obszarze szeroko rozumianej sztuki.

Tymczasem, przypuszczam, jesteśmy w stanie dopuścić wielość poglądów we względnej komunikowalności i podatności na potwierdzania empiryczne, co oznacza, że ostatecznie „wybieramy” dany model.

²⁷ Bardzo szczegółowa, krytyczna analiza argumentacji Rorty'ego znajduje się w: W. Zięba *Dekonstrukcja metafizyki*, Rzeszów 2009.

²⁸ Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, www.zrodla.historyczne.prv.pl [dostęp: 10.03.2016], s. 101–102.

²⁹ C. Stough, *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 146.

³⁰ Sextus Empiryk, *op. cit.*, s. 179.

Jeśli przy określaniu tych założeń [tj. podstawowych założeń poszczególnych paradygmatów – 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 intuicji³¹.

Nie znaczy to, że dowolnie go (ów model) wybieramy, lecz raczej, że w ramach przeprowadzonych, kontrolowanych i podatnych na krytykę wspólnych badań skłaniamy się do pewnych rozstrzygnięć jako roszcujących sobie do obowiązywania (prawdziwości), nie będąc w stanie wykazać (ostatecznej) obowiązywalności tego roszczenia. 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. Nie musimy jednak przyjmować kryteriów sensu, na jakich wspiera się Rorty, i możemy nauczyć się żyć w wielości, choć nie dowolnej, bo odwołującej się do racji, mimo że racje kończą się wspomnianą skłonnością. Badania naukowe muszą pozostawać ze względu na technologiczną sprawność z jakimiś powiązaniem 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 ukazanie, jak można z niego korzystać do opisu różnorodnych zagadnień³².

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 i 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 czyniącego rzeczy nieatrakcyjne (błache) atrakcyjnymi i odwrotnie.

³¹ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 142.

³² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 26.

Niestety, cała ta 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 wielu ludzi, staram się jakoś odróżnić przez zaznaczanie mojej „szczególności”, ale nie mam nic przeciwko byciu czyjąś kopią, o ile ten ktoś jest kopią lepszego (teoretycznie) gatunku. Nie wiąże 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 (*whatever*)?

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

BIBLIOGRAFIA

- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Introduction*, [w:] *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty R., *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Odpowiedź Kolakowskiemu*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, przeł. i oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, wyd. 2, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, przeł. i oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996.
- Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, www.zrodla.historyczne.prv.pl [dostęp: 10.03.2016].
- Stough C., *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley and Los Angeles 1969.
- Zięba W., *Dekonstrukcja metafizyki*, Rzeszów 2009.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.

SUMMARY

In my paper I present Richard 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 circle 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 autcreation that is demand of not being a copy of anyone or anything.

Keywords: art; artist; philosophy; neopragmatism; mirroring; truth; religion; ironism

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiam propozycję Richarda Rorty'ego dotyczącą rozwiązania problemu uprawomocnienia ludzkich przekonań o świecie, wraz z możliwością osiągnięcia swoistego zbawienia. Zbawienie w pierw proponowała religia, potem filozofia, a następnie nauka. Rorty krytykuje wszystkie te próby, twierdząc, iż są oparte na błędach w argumentacji. Proponuje radykalne zaniechanie starej perspektywy (tak religijnej, jak naukowej czy filozoficznej) na korzyść prób autokreacji, których celem jest niebycie kopią czegoś lub kogoś innego.

Słowa kluczowe: artysta; filozofia; neopragmatyzm; odzwierciedlanie; prawda; religia; sztuka; zbawienie