

Richard J. Bernstein

New School for Social Research

Głęboki humanizm Richarda Rorty'ego*

Pierwszy raz spotkałem Dicka Rorty'ego w 1949, kiedy poszedłem do „Hutchins College” na Uniwersytecie w Chicago – instytucji opisanej przez A. J. Lieblinga jako „największe skupisko młodocianych neurotyków od czasu dziecięcej krucjaty”. Dick dostał się na Uniwersytet w Chicago już w 1946, w wieku 15 lat, i rozpoczynał pisanie pracy magisterskiej z filozofii. Po Chicago, Dick poszedł w 1952 do Yale na studia doktoranckie i nakłonił kilku swoich chicagowskich przyjaciół (w tym mnie), by do niego dołączyli. Od tych wczesnych czasów Chicago i Yale staliśmy się bliskimi przyjaciółmi, a nasza przyjaźń trwała do jego śmierci w 2007 roku. Z okazji moich 70-tych urodzin w 2002 roku Dick Rorty napisał:

Richard Bernstein i ja jesteśmy niemal rówieśnikami, kształciliśmy się niemal w tych samych miejscach, a kształcili nas niemal ci sami ludzie, pobudzało nas wiele wspólnych nadziei, i prowadziliśmy ze sobą rozmowy przez ponad pięćdziesiąt lat. Dzielimy nie tylko wiele zainteresowań, ale także ogromną większość naszych przekonań, zarówno filozoficznych, jak i politycznych¹.

* Richard J. Bernstein, „Richard Rorty's Deep Humanism”. Pierwodruk: Bernstein, Richard. *Richard Rorty's Deep Humanism*. New Literary History 39:1 (2008), 13-27. © 2008 New Literary History, University of Virginia. Reprinted with permission of The Johns Hopkins University Press.

¹ Richard Rorty, „Philosophy as a Transitional Genre,” w: *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, Seyla Benhabib i Nancy Fraser (red.), Cambridge: MIT Press, 2004, p. 3. Rorty pisze dalej: „Esej ten stanowi kolejną próbę przeformułowania moich poglądów filozoficznych w taki sposób, aby były one choć trochę mniej podatne na zarzuty Bernsteina”.

Żaden inny współczesny filozof nie wpłynął na mnie w tak twórczy sposób. Gdy opracowywałem swoją własną interpretację pragmatyzmu, często czułem, że bezpośrednio i pośrednio zwracam się do Dicka, usiłując odnieść się do jego przenikliwych wątpliwości. Niektóre z naszych filozoficznych sporów były dość ostre, ale zawsze były owocne – były to konwersacje, które pogłębiały naszą przyjaźń i wzajemne uczucie. Wraz z upływem lat okazało się, że broniłem Dicka równie często, jak go atakowałem, zwłaszcza wtedy, gdy uważałem, że ataki na niego były wielce niesprawiedliwe.

Chcę się odnieść do głębokiego humanizmu Rorty'ego. Mówienie o „głębkim humanizmie” Rorty'ego może się wydawać osobliwe i ironiczne, ponieważ w książce *Przygodność, ironia, solidarność* zakwestionował on samą ideę, że w nas samych jest coś „głębiego” i trwałego. Jednakże, przy całej złożoności jego osobowości i myślenia filozoficznego, sądzę, że jego życie i myślenie charakteryzował *głęboki* i *trwały* humanizm. Ale żeby o tym opowiedzieć, trzeba najpierw przedstawić ogólne spojrzenie na dzieło jego życia i na jego rozwój.

Jedną z mylących legend na temat Rorty'ego jest to, że zaczynał karierę jako filozof analityczny, który potem zwrócił się przeciw filozofii analitycznej. To prawda, że jego wczesna reputacja filozoficzna opierała się na pewnej liczbie wybitnych artykułów, które były przełomowe dla filozofii analitycznej, zwłaszcza tych dotyczących problemu umysł-ciało i mylącego charakteru argumentów pojęciowych i transcendentálnych. Ale ignoruje się tym samym dziesięć lat studiów filozoficznych w Chicago i Yale. Mimo że w Chicago Rorty studiował u wielu profesorów, m.in. u Richarda McKeona, Rudolfa Carnapa i Charlesa Hartshorne'a, to pracę magisterską napisał u tego ostatniego na temat Whiteheada. Dzięki McKeonowi i ogólnej atmosferze intelektualnej w Chicago Rorty zdobył rozległą i wyrafinowaną wiedzę na temat historii filozofii. Charakteryzujące Rorty'ego dowcip i autoironia widać już w liście, który napisał do swojej matki, Winifred Raushenbush, w 1950 na temat artykułu napisanego dla Carnapa.

Skończyłem artykuł dla Carnapa – długi, nudny, mogący zainteresować co najwyżej przeciwników pozytywizmu. Możesz na niego zerknąć, jeśli chcesz, ale nie wydaje mi się, by był on interesujący dla Ciebie, Carnapa czy kogokolwiek poza niewielką kliką reakcyjnych metafizyków (do których szeregów chciałbym należeć), którzy usiłują powstrzymać pozytywistyczną inwazję. Tytuł – „Prawda logiczna, prawda faktualna i syntetyczne a priori”. Ktoś zasugerował podtytuł: „Jak podnieść do kwadratu [square] Koło Wiedeńskie”².

W Yale Rorty pracował z najśmielszym spekulatywnym metafizykiem XX wieku, Paulem Weisssem. Pod kierunkiem Weissa Dick napisał oszałamiającą sześćsetstronicową dysertację „Pojęcie potencjalności” (której nigdy nie opublikował). Zajął się w niej starożytnymi (Arystoteles), wczesno nowożytnymi (Kartezjusz, Spinoza i Leibniz) oraz współczesnymi (Carnap i Goodman) ujęciami potencjalności. Wczesne metafizyczne zainteresowania Dicka są już widoczne w jego dysertacji; błyskotliwie wyklada on i poddaje krytyce wszystkie trzy ujęcia potencjalności. Ale mówi nam, że „jednym z motywów stojących za wyborem tematu potencjalności jako przedmiotu tej dysertacji jest przekonanie, że właśnie w związku z tym zagadnieniem najłatwiej da się dostrzec relację między problemami logicznego empiryzmu i problemami tradycyjnej metafizyki i epistemologii”³.

Nie da się przecenić znaczenia tej wczesnej fazy pracy Rorty’ego dla jego późniejszego filozofowania. Zanim zaczął traktować filozofię analityczną poważnie, posiadał już rozległą i wyrafinowaną wiedzę z zakresu historii filozofii. Najbliżej było mu do wielkiej tradycji metafizycznej (później nazwie ją „platonizmem”) – i usiłował pokazać jej znaczenie dla współczesności. Jego metafizyczne zainteresowania widać wyraźnie w niektórych z jego najwcześniej opublikowanych artykułów. W świetnym artykule „Pragmatism, Categories, and Language” (1961), twierdzi, że pragmatyzm znowu staje się ważny, i że najbardziej aktualnym pragmatystą jest Peirce. Dużo później, jak zobaczymy, odrzucił tezę o znaczeniu Peirce’a i uznał, że prawdziwymi prekursorami pragmatyzmu byli James i Dewey. Ale w 1961 Dick pisał: „Peirce’owska

² Ustęp ten pochodzi z nieopublikowanego listu, cytowanego przez Neila Grossa, *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

³ „The Concept of Potentiality.” Dysertacja złożona na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Yale, 1956, p. xvi.

myśl przewiduje i z góry odrzuca etapy w rozwoju empiryzmu, które reprezentowali logiczni pozytywiści, [przewiduje też to], że skończy się on na grupie wnikliwych spostrzeżeń i nastrojów filozoficznych w rodzaju tych, jakie znajdujemy w *Dociekaniach filozoficznych* i w pismach filozofów, na których wpływ wywarł późny Wittgenstein”⁴. W swojej powściągliwej, metafizycznej postawie, Rorty mówi wyraźnie, że nie chce pokazać, iż „Peirce widział jakby w zwierciadle, niejasno to, co Wittgenstein zobaczył jasno i wyraźnie, a nie odwrotnie [...]. Usiłuję pokazać, że im bliżej zestawu się pragmatyzm z pismami późnego Wittgensteina i tych, na których wywarł on wpływ, tym więcej światła rzucają one na siebie nawzajem”⁵.

Dick zaczął na poważnie czytać filozofię analityczną, kiedy kończył swoją dysertację. Filozofem, który pierwotnie miał największy wpływ na Dicka, był Wilfred Sellars. Dobrze pamiętam dyskusje, jakie prowadziliśmy wtedy z Dickiem na temat Sellarsa. Obaj uważaliśmy, że Sellars reprezentuje to, co najlepsze w tradycji analitycznej, ponieważ najlepiej pokazywał, jak zwrot językowy ze swoimi wyrafinowanymi technikami analitycznymi można wykorzystać do tego, by rozjaśnić i wzmocnić dyskusję nad wieloma tradycyjnymi zagadnieniami filozoficznymi.

W latach 60-tych XX wieku Dick opublikował kilka znakomitych artykułów, które stanowiły istotny wkład w toczące się debaty analityczne. Na przykład, w swoim „Mind-Body Identity, Privacy, and Categories” (1965) wypracował oryginalne podejście do „Teorii Identyczności Ciało-Umysł”, elokwentnie broniąc tezy, że „rozsądne jest uznanie, że badania empiryczne odkrywają, iż *wrażenia* (nie myśli) są tożsame z pewnymi procesami mózgowymi”⁶. Rorty nie przewidywał, co *się stanie*, mówił tylko, że utrzymywanie, iż tak *się stanie* jest *rozsądne* czy pojęciowo zrozumiałe. Zainteresowanie Rorty’ego „Teorią Identyczności Ciało-Umysł” było tylko przyczynkiem do zajęcia się o wiele szerszym problem. W tamtym czasie, wielu rzeczników analizy pojęciowej silnie wierzyło, że prawdziwym zadaniem filozofii jest obnażanie

⁴ “Pragmatism, Categories, and Language”, *Philosophical Review* (April 1961), p. 197-98.

⁵ Ibid., s. 198-199.

⁶ “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” *Review of Metaphysics* (September, 1965), p. 24.

pojęciowych i językowych nieporozumień. Twierdzili oni, że mówienie, iż wrażenia da się utożsamić z procesami mózgowymi jest nieporozumieniem pojęciowym, oczywistym błędem kategorialnym (szkolnym bykiem!). Ale Rorty zakwestionował tezę, że możliwe jest „wytyczenie pewnej linii między ‘tym, co pojęciowe’ i ‘tym, co empiryczne’, a tym samym [...] rozróżnienie pomiędzy twierdzeniem zawierającym pojęciowe nieporozumienie a twierdzeniem wyrażającym zaskakujący rezultat empiryczny”⁷. Artykuł ten był ważny z kilku powodów. Rorty zademonstrował nowy sposób myślenia o teorii identyczności (nazywany czasem „materializmem eliminacyjnym”), jak również zakwestionował jeden z ukochanych dogmatów językowej analizy pojęciowej – że możemy jasno oddzielić analizę pojęciową od badań empirycznych. Zakwestionował on tę „nową” lingwistyczną wersję transcendentalnej argumentacji *a priori*. Rorty zakończył swój artykuł ostrzeżeniem skierowanym do filozofów języka – że nie powinni oni „sądzić, iż potrafią lepiej zrobić to, co metafizycy robili tak kiepsko – mianowicie, udowodnić nieredukowalność bytów”⁸. Czytanie tego artykułu z perspektywy późniejszego rozwoju Rorty’ego jest odkrywcze. Mimo że Rorty nie wspomina o „pragmatyzmie”, teza, że nie istnieje ostre rozgraniczenie między analizą pojęciową a badaniem empirycznym; że „po prostu nie istnieje coś takiego, jak metoda klasyfikacji wyrażen językowych, której wyniki pozostaną w nienaruszonym stanie pomimo wyników badań empirycznych” była jedną z tych, które głosili amerykańscy pragmatyści⁹. Co więcej, Rorty antycypuje to, co później nazwie „słownikami” oraz sposoby, w jakie nowe słowniki mogą zastąpić starsze¹⁰. Jego podstawowa strategia polega na okazaniu, że *nie* istnieją dobre filozoficzne powody do tego, by sądzić, że jest „niemożliwe”, aby język sprowadzający się do mówienia o stanach mózgowych mógł kiedyś zastąpić nasz język dotyczący wrażeń. Wreszcie, widzimy tu fascynację Rorty’ego metafizyką – jego zainteresowanie zrozumieniem i

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 54.

⁹ Ibid., p. 25.

¹⁰ Zob. znakomite omówienie Roberta Brandoma na temat znaczenia i konsekwencji Rorty’ego koncepcji „słownika”: „Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, w: *Rorty and His Critics*, Robert Brandom (red.), Oxford: Blackwell, 2000, p. 156-183.

poddaniem krytyce rozmaitych strategii, z których filozofowie korzystają, aby formułować i uzasadniać swoje twierdzenia¹¹.

W 1961, po trzech latach w Wellesley, Dick został zaproszony przez George'a Vlastosa, aby na rok dołączył do wydziału filozofii w Princeton. W tamtym czasie Princeton miało jeden z najlepszych wydziałów filozofii w kraju. Vlastos, który słyszał o dysertacji Rorty'ego, najpierw poprosił go o pomoc w nauczaniu filozofii starożytnej. W swojej „Autobiografii intelektualnej” Rorty opisuje, co się stało:

Kiedy tylko dotarłem do Princeton jesienią 1961, zdałem sobie sprawę, że o Grekach wiem mniej, niż oczekuje Vlastos, i że prawdopodobnie nie byłem człowiekiem, którego potrzebował. Założyłem zatem, że następnej jesieni wrócę do Wellesley. Ale ku mojemu zaskoczeniu, zaproponowano mi przedłużenie zatrudnienia o trzy lata¹².

W 1967 Rorty opublikował słynną monografię *The Linguistic Turn*, która miała pokazać różne sposoby, w jakie filozofowie języka postrzegali filozofię i metodę filozoficzną na przestrzeni ostatnich 35 lat. Jego wprowadzenie stanowiło metafizyczne omówienie różnych wątków filozofii języka. W ustępie zamykającym swoje wprowadzenie, Rorty stawia pytanie: „Czy zwrot językowy skazany jest na ten sam los, co wcześniejsze ‘rewolucje w filozofii’?”¹³ Nie odpowiada na to pytanie wprost, ale zamiast tego szkicuje „sześć możliwości przyszłości filozofii, po rozwiązaniu tradycyjnych problemów”¹⁴. Mimo że Rorty nie stwierdza stanowczo, co się stanie, czyni aluzję do przyszłego kierunku swojego własnego myślenia. Jest to wyraźnie widoczne w czwartej z możliwości, które wylicza:

Może być tak, że skończymy odpowiadając na pytanie „Czy filozofia się skończyła?” głośnym „Tak” i będziemy postrzegać kulturę postfilozoficzną jako tak

¹¹ Aby zapoznać się z tym, jak wczesny Rorty rozumiał metafizykę, zob. „Recent Metaphilosophy” w: *Review of Metaphysics* (December, 1961), pp. 299-318.

¹² Ten fragment „Intelektualnej autobiografii” Rorty'ego przytacza Neil Gross w *Richard Rorty*, op. cit., p. 165.

¹³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 33.

¹⁴ Ibid., 34.

samo możliwą, i tak samo pożądaną, jak kultura postreligijna. Być może będziemy postrzegać filozofię jako chorobę kulturową, która została wyleczona, tak jak wielu współczesnych pisarzy (zwłaszcza freudyści) postrzega religię jako chorobę kulturową, z której ludzkość została stopniowo uleczona. Złośliwy komentarz, że filozofowie na własne życzenie pozbawili się pracy będzie brzmiał równie głupio, jak podobne oskarżenie skierowane do lekarzy, którzy, dzięki przełomowi w medycynie prewencyjnej, uczynili niepotrzebnym leczenie. Nasze pragnienie *Weltanschauung* będzie wtedy spełniała sztuka lub nauka, albo obie¹⁵.

Lata 70-te były jedną najbardziej twórczych i burzliwych dekad w intelektualnym życiu Rorty'ego. Jego rozczarowanie pretensjami filozofów analitycznych dramatycznie wzrosło. Intensywnie czytał myślicieli, których większość filozofów analitycznych lekceważyła jako „niezupełnie” filozofów: Nietzschego, Heideggera, Sartre'a, Derridę, Foucaulta, Gadamera i Habermasa. W roku 1978, w relatywnie młodym wieku 46 lat, Dicka wybrano na wiceprzewodniczącego (przewodniczącego elekta) Wschodniego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego (APA), *zanim jeszcze* ukazała się *Filozofia a zwierciadło natury*. W tamtym czasie Oddział Wschodni był twierdzą filozofii analitycznej. (Na spotkaniu, któremu Dick przewodniczył w 1979 wybuchł bunt filozofów „pluralistycznych”, którzy jako nowego przewodniczącego wybrali Johna E Smitha). Kiedy wybierano go wiceprzewodniczącym (przewodniczącym elektem) Wschodniego Oddziału APA, „analityczne” kompetencje i reputacja Dicka opierały się na jego artykułach i wprowadzeniu do *The Linguistic Turn*.

Ale kiedy *Filozofia a zwierciadło natury* ukazała się w roku 1979, wywołała sensację. Wielu filozofów analitycznych wpadło we wściekłość. Czuli oni, że zdradził ich jeden z nich samych – niczym Judasz. W kluczowym rozdziale, „Uprzywilejowane reprezentacje”, Rorty dowodził, że jeśli prześledzimy konsekwencje Sellarsa krytyki Mitu Danych oraz Quine'owski sceptycyzm dotyczący rozróżnienia język-fakt, to „kantowskie” fundamenty filozofii analitycznej legną w gruzach. Quine i Sellars we dwójkę podważyli rozróżnienia i niekwestionowane założenia, które stanowiły

¹⁵ Ibid.

podstawę filozofii analitycznej: pojęciowe-empiryczne, analityczne-syntetyczne, rozróżnienie między tym, co językowe i tym, co faktualne, jak również między tym, co dane a tym, co postulowane.

Wielu filozofów nie-analitycznych pominęło pierwsze dwie trzecie książki (szczegółowe, analityczne dekonstrukcje filozofii analitycznej) i zachwycało się częścią trzecią, w której Rorty omawiał Heideggera, Gadamera, Habermasa, Sartre'a, Derridę i Foucaulta (choć wielu było niezadowolonych z Rortiańskiego odczytania tych kontynentalnych filozofów). *Filozofia a zwierciadło natury* stała się najszerzej dyskutowaną książką filozoficzną drugiej połowy XX wieku, nie tylko przez filozofów, ale także przez nie-filozofów, z wielu dziedzin humanistyki i nauk społecznych; do dzisiaj została przetłumaczona na ponad dwadzieścia języków. Pragmatyzm nie jest w tej książce uwzględniony w jakiś szczególnie widoczny sposób, chociaż we wprowadzeniu Rorty mówi nam, że Dewey, wraz z Heideggerem i Wittgensteinem, są „trzema najważniejszymi filozofami naszego wieku”¹⁶. Jeszcze ciekawiej, zwłaszcza w kontekście „czwartej” z sześciu możliwych przyszłości filozofii, które wczesny Rorty nakreślił we wprowadzeniu do *The Linguistic Turn*, brzmią uwagi wieńczące wprowadzenie do *Filozofii*:

Dewey [...], chociaż brak mu było dialektycznej ostrości Wittgensteina i erudycji historycznej Heideggera, swe polemiki z tradycyjną metaforą zwierciadła tworzył na podstawie wizji nowego społeczeństwa. W kulturze tego idealnego społeczeństwa miejsce dominującego dotychczas ideału poznania obiektywnego zajmuje ideał doskonalenia estetycznego. W kulturze tej sztuka i nauka byłyby, mówiąc słowami Deweya, „niewymuszonymi kwiatami życia”. Chciałbym wierzyć, że oskarżenia o „relatywizm” i „irracjonalizm” miotane swego czasu pod jego adresem jesteśmy teraz zdolni uznać za tylko i wyłącznie bezmyślne reakcje obronne tradycji filozoficznej, którą atakował¹⁷.

¹⁶ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 11.

¹⁷ Ibid., s. 17.

Wreszcie, w ostatnim zdaniu wprowadzenia, Rorty wyraża nadzieję, że jego książka „pomoże przebić się przez skorupę konwencji filozoficznych, którą Dewey miał daremną nadzieję strzaskać”¹⁸.

Przy całej dekonstrukcyjnej błyskotliwości książki *Filozofii a zwierciadło natury*, Rorty nie zostawia nam wielu wskazówek co do jego własnego „pozytywnego” stanowiska intelektualnego – co stanie się po „końcu” Filozofii przez wielkie „F”¹⁹. W ostatnim zdaniu Rorty pisze: „Upierałbym się przy tym tylko, że filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu, a nie za obronę wszelkimi siłami pozycji, jaką ma w niej tradycyjna problematyka filozofii nowożytnej”²⁰. Ale wcale nie było jasne, jaka miała być treść tej „konwersacji Zachodu”, ani czym jest owo „pożyteczne wtrącanie się”²¹, które zapewniać mają filozofowie.

Rorty mówił dużo bardziej otwarcie w mowie, jaką wygłosił jako przewodniczący Wschodniego Oddziału APA w 1979. Rorty jasno opowiedział się po stronie pragmatyzmu Jamesa i Deweya. Stwierdza on, że pragmatyzm „określa główny punkt do chwały intelektualnej tradycji naszego kraju. Żaden z amerykańskich autorów prócz Jamesa i Deweya nie przedstawił tak radykalnej propozycji mającej sprawić, by przyszłość nasza różniła się od przeszłości”²². Ale Rortiańska charakterystyka pragmatyzmu była idiosynkratyczna i kontrowersyjna. Rorty umniejsza znaczenie Peirce’a, twierdząc, że „jego wkład do pragmatyzmu polegał głównie na nadaniu mu nazwy oraz na pobudzeniu zainteresowań Jamesa”²³. Według Rorty’ego, James i

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Zob. moje krytyczne omówienie książki *Filozofii a zwierciadło natury*: „Philosophy and the Conversation of Mankind”, *Review of Metaphysics* (June 1980), pp. 725-775.

²⁰ *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 349.

²¹ O „pożytecznym wtrącaniu się” [*useful kibitzing*] Rorty pisze w *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 348 [przyp. tłum.]

²² Richard Rorty, „Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm,” w *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Czesław Karkowski, Warszawa 1998, s. 206

²³ Ibid., s. 207.

Dewey buntowali się *przeciw* Peirce'owskiemu kantyzmowi – błędnemu przekonaniu, że „filozofia daje powszechnie obowiązujący, ahistoryczny kontekst, w którym na właściwym miejscu i pozycji usytuować można wszelkie inne gatunki dyskursu”²⁴. Pod tym względem, James i Dewey zaczynają przypominać oswojone wersje Nietzschego i Heideggera. Ale w przeciwieństwie do Nietzschego i Heideggera, James i Dewey pisali w duchu „nadziei społecznej” i wyzwolenia. Pragmatyzm jest to, zdaniem Rorty’ego, „doktryna, według której w dociekaniach nie ma żadnych ograniczeń z wyjątkiem konwersacyjnych – żadnych hurtowo wziętych ograniczeń wywiedzionych z natury przedmiotów, umysłu, języka, a tylko detaliczne ograniczenia zgłaszane w uwagach naszych kolegów uczonych”²⁵. Od tamtego czasu aż do końca swojego życia Rorty zaciekle kwestionował wszystkie próby twierdzenia, że krępują nas jakiekolwiek ograniczenia – poza tymi, które pochodzą od naszych bliźnich. To jest kluczowy element jego tezy, że solidarność powinna zastąpić filozoficzną troskę o obiektywność. Coraz mocniej dochodził do bliskiego Nietzschemu przekonania, że obsesja na temat filozoficznych *teorii* Prawdy, Obiektywności i Rzeczywistości jest niczym innym, jak formą bałwochwalstwa – filozoficznym substytutem religijnej wiary w transcendentnego Boga. W swoim zbiorze esejów pochodzących z lat 1972-1980, zatytułowanym *Konsekwencje pragmatyzmu*, ogłosił nawet, że pisze książkę o Heideggerze. (Rorty pisał o Heideggerze w wielu późniejszych tekstach, ale nigdy nie opublikował książki na jego temat). Przyjaciele i krytycy sądzili, że Rorty po prostu używa terminu „pragmatyzm” jako przykrywkę dla swojego postmodernistycznego zwrotu²⁶.

Kiedy w 1989 roku ukazała się książka *Przygodność, ironia, solidarność*, wielu filozofów sądziło, że Rorty po prostu porzucił filozofię. W kręgach analitycznych

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., s. 211.

²⁶ Moją krytykę „postmodernistycznego” zwrotu Rorty’ego znaleźć można w artykule „One Step Forward: Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy,” *Political Theory* (November, 1987), pp. 538-563. Odpowiedź Rorty’ego, zob. „Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein”, w tym samym numerze, pp. 564-580.

popularne stało się lekceważenie Rorty'ego – już nie trzeba było traktować go poważnie. Zdawał się on pisać dla „typów literackich”. Jakkolwiek byłyby czyjaś ostateczna opinia na temat *Filozofii a zwierciadła natury*, była to książka przepełniona błyskotliwą argumentacją – tym typem argumentacji, który filozofowie uznają, podziwiają i atakują. Ale w *Przygodności* Rorty wydrwił argumentację filozoficzną i uprzywilejował nowy opis [*redescription*]. Mimo że długo opierał się oskarżeniom o relatywizm, jego charakterystyka ironistki jako kogoś, kto zdaje sobie sprawę, że „poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz wyglądać będzie dobrze lub źle”²⁷ przypominała „bombastyczny” relatywizm. Nikomu nie podobał się sposób, w jaki Rorty zarysował wyraźny kontrast między naszymi publicznymi i prywatnymi życiami, ani jego sugestia, że niektórych filozofów powinno się czytać tak, jak czytamy dobrych powieściopisarzy w rodzaju Prousta czy Nabokova – dla prywatnej przyjemności²⁸. Rorty'ego atakowali wszyscy, a on sam zdawał się cieszyć uwagą, jaką mu poświęcano. Ale jedna linia krytyki naprawdę go *dotknęła*.

Słyszę często od krytyków z obu krańców politycznego wachlarza, że tak przewrotne stanowisko nie może być niczym innym jak czystą igraszką. Podejrzewają oni, że gotów jestem mówić cokolwiek, byle tylko zadziwić, i że zabawiam się po prostu, występując przeciwko wszystkim wokół. To boli²⁹.

Rorty miał rację. Dokładnie tak myślało wielu z jego krytyków, niezależnie od ich politycznej czy filozoficznej orientacji. Ten rodzaj krytyki – mówiącej, że jest on pozbawiony wrażliwości moralnej i politycznej – skłonił go do napisania autobiograficznego szkicu, „Trocki i dzikie storczyki”, eseju, w którym usiłował wytłumaczyć, jak ukształtowały się jego obecne poglądy.

Wielu krewnych Rorty'ego działało w kręgach postępowych, a ich intelektualnym bohaterem był John Dewey. Jego ojciec, James Rorty, poeta i

²⁷ Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa 1996, s. 108.

²⁸ Zob. moje krytyczne omówienie *Przygodności, ironii, solidarności*: Richard J. Bernstein „Rorty's Liberal Utopia,” w: *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 258-292.

²⁹ Richard Rorty, „Trocki i dzikie storczyki”, przeł. Zdzisław Łapiński, *Teksty drugie*, 1994, nr 4, s. 157.

dziennikarz, zerwał z Partią Komunistyczną w 1932 roku. Rorty pisze, że dorastał „w przekonaniu, że wszyscy przyzwoici ludzie, jeśli nie są trockistami, to są przynajmniej socjalistami”³⁰. „Trocki” stał się symbolem „sprawiedliwości społecznej” i zmniejszania nierówności między bogatymi a biednymi. Ale Rorty, którego rodzina dzieliła czas między Nowy Jork a odległą małą wioskę nad rzeką Delaware w New Jersey, opisuje siebie jako osobę, która miała również „zainteresowania prywatne, dziwaczne, snobistyczne, trudne do wyjawienia”³¹. W New Jersey rozwinął w sobie zamiłowanie do dzikich storczyków. Był dumny z tego, że wie, gdzie rosną, zna ich łacińskie nazwy i czas kwitnienia. „Dzkie storczyki” stały się symbolem prywatnych zainteresowań i przyjemności.

Kiedy w Chicago Rorty odkrył filozofię, pierwotnie pociągała go platońska idea uchwycenia „rzeczywistości i sprawiedliwości w jednolitym widzeniu”³². Sądził, że wejście na górny odcinek platońskiej linii podziału – miejsce „poza mniemaniami” – umożliwi mu odkrycie wielkiej syntezy publicznej sprawiedliwości i prywatnych przyjemności. Ale jeszcze zanim opuścił Chicago pozbył się złudzeń, że studiowanie filozofii może uczynić z kogoś osobę prawdziwie mądrą i cnotliwą. „Od czasu pierwszych rozczarowań (których szczyt przypadł na okres, gdy przenosiłem się z Chicago do Yale, by tam zrobić doktorat) spędziłem czterdzieści lat szukając spójnego i przekonującego sposobu sformułowania mojej troski – do czego może służyć filozofia, jeśli w ogóle może ona służyć”³³. Ostatecznie Rorty doszedł do wniosku, że projekt poszukiwania syntezy publicznej sprawiedliwości i prywatnych zainteresowań jest wysiłkiem daremnym – który sprowadził Platona na manowce. Opisuje *Przygodność, ironię, solidarność* jako książkę, która „stara się dowieść, że musimy spajać w jedno Trockiego i storczyki”³⁴. Esej kończy zaś ponownie opowiadając się za tym, co uważa za Deweyowską alternatywną wizję – wizję demokratycznej wspólnoty, w której „każdy z

³⁰ Ibid., s. 158.

³¹ Ibid., s. 159.

³² Ibid., s. 162.

³³ Ibid., s. 163.

³⁴ Ibid., s. 165.

jej uczestników sądzi, że naprawdę liczy się nie tyle wiedza o rzeczach pozaludzkich, co ludzka solidarność”³⁵.

Pomimo ostrej (i czasami złośliwej) krytyki *Przygodności*, w książce wyraźnie obecnych jest wiele charakterystycznie Rortiańskich wątków: nacisk kładziony na radykalną historyczną przygodność; bezpodstawny nastrój ironii i nadziei społecznej; potrzeba szerzenia ludzkiej sympatii i solidarności; jak również przekonanie, że literatura będzie skuteczniej służyć realizacji tych celów niż argumentacja filozoficzna. Ponadto odnajdujemy tu gwałtowne odrzucenie wszystkich form epistemologicznego i semantycznego reprezentacjonizmu. Znajdujemy też wyraźne utożsamienie się z romantyzmem; akcent kładziony raczej na wyobraźnię niż na rozum; a także wezwanie do projektu tworzenia siebie. Liberal Rorty'ego to postać, dla której „okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”³⁶. A ironistka to ktoś, kto stawia czoła przygodności swoich najbardziej centralnych przekonań i pragnień. „Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych nie dających się uzasadnić pragnień zaliczają osobista nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne”³⁷.

Ale polityczne implikacje poglądów Rorty'ego nie były jeszcze do końca jasne. Właśnie dlatego Rorty był tak łatwym celem ataku zarówno dla politycznych konserwatystów, którzy oskarżali go o bycie „cynicznym i nihilistycznym”, jak i politycznej lewicy, która uznała, że Rorty po prostu broni status quo burżuazyjnego liberalnego indywidualizmu. Rorty oskarżany był o przejście do porządku dziennego nad rasizmem, seksizmem, konsumeryzmem i przemocą, które w dużej mierze stanowiły element Ameryki.

W latach 90-tych Rorty dużo wyraźniej i otwarciej wyrażał się na temat swoich poglądów politycznych; zaangażował się w to, co nazywał „polityką kulturalną”. Mocno identyfikował się z postępową, antykomunistyczną polityką swoich rodziców. Swoje

³⁵ Ibid., s. 173.

³⁶ *Przygodność, ironia, solidarność*, op. cit., s. 13.

³⁷ Ibid.

polityczne credo wyłożył w *Achieving America: Leftist Thought in Twentieth Century America*, gdzie wyjaśnił, jak z „antykomunistycznego bobasa w czerwonych pieluchach” stał się „nastoletnim, zimnowojennym liberałem”. Ale Rorty’ego *nigdy* nie kusił konserwizm czy neokonserwizm. Zawsze postrzegał Emersona, Whitmana i Deweya jako poetów i proroków postępowego, liberalnego, demokratycznego społeczeństwa. Łącał Nową Lewicę za niektóre jej ekscesy, zwłaszcza dziedzictwo Lewicy Kulturowej, które gardziło wszystkim, co przypomina „rzeczywistą politykę” i nakazywało zajmować się konkretnie „rzeczywistymi” niesprawiedliwościami ekonomicznymi. Ale chwalił Nową Lewicę za promowanie kulturowej polityki ruchów feministycznych, gejowskich i lesbijskich. Nawoływał do pogodzenia reformatorskiej Starej Lewicy, z jej głównym naciskiem na ekonomiczną niesprawiedliwość i nierówność, z tym, co najlepsze w dziedzictwie Nowej Lewicy. „[W]szyscy powinniśmy być dumni z kraju, którego historycy będą kiedyś słać osiągnięcia obu tych Lewic”³⁸. Rorty z pewnością nie był ślepy na przemoc i nienawiść, które stanowiły tak dużą część amerykańskiej historii. A w ostatniej dekadzie swojego życia często wyrażał pesymizm co do przyszłości Ameryki³⁹. Niemniej jednak zawsze podkreślał swój patriotyzm i swoją „nieuzasadnioną nadzieję”, że ostatecznie zwycięży to, co najlepsze w amerykańskiej tradycji tolerancji, wolności jednostki i roszczenia do społecznej równości.

Naszkicowałem trajektorię tego, jak młody student college’u, który utożsamiał się z „niewielką kliką reakcyjnych metafizyków”, pozbył się złudzeń; stał się radykalnym krytykiem pretensji filozofii, a ostatecznie został kontrowersyjnym publicznym intelektualistą, który projektował „liberalną utopię”, w której prym wiodły będą wyobrażenia i tworzenie siebie. Mogę teraz wyjaśnić, co rozumiem przez głęboki humanizm Rorty’go.

³⁸ Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 71.

³⁹ Zob. np. Richard Rorty „Looking Backwards from the Year 2096,” w: *Philosophy and Social Hope*, pp. 243- 251.

Wszystko jedno, czy Rorty pisze o abstrakcyjnych metafizycznych zagadnieniach, czy o gorąco dyskutowanych kwestiach filozoficznych dotyczących Prawdy, Obiektywności i natury Rzeczywistości, czy też o etycznych i politycznych kwestiach dotyczących praw człowieka – czy nawet o roli religii w naszym codziennym życiu – raz za razem pojawia się jeden dominujący wątek. *Nie możemy polegać na niczym innym, niż tylko na innych ludziach.* Nie istnieje *żaden* zewnętrzny autorytet, do którego moglibyśmy się odwołać – czy myślimy o nim jako o Bogu, Prawdzie, czy Rzeczywistości. Rorty następująco podsumował to, co rozumiał przez podstawowy spór we współczesnej filozofii:

We współczesnej filozofii dostrzegam głęboki podział między reprezentacjonistami, przekonanymi, że istnieje jakaś wewnętrzna natura pozaludzkiej rzeczywistości, którą to naturę ludzie mają obowiązek uchwycić, a antyreprezentacjonistami. Myślę, że F.C.S. Schiller był na właściwej drodze, gdy stwierdził: „Pragmatyzm [...] jest w rzeczywistości tylko zastosowaniem humanizmu do teorii wiedzy”. Jak rozumiem, Schiller chce tu powiedzieć, że teza humanistów, iż ludzie odpowiadają tylko przed sobą nawzajem, pociąga za sobą porzucenie reprezentacjonizmu i realizmu”⁴⁰.

Usiłował rozbić „skorupę filozoficznej konwencji”, więc jego retoryka celowo była prowokacyjna. Zdawał się rozkoszować wykorzystywaniem przeciw swoim przeciwnikom terminów posiadających silne negatywne konotacje. Swoje rozumienie ludzkiej sympatii i solidarności opisuje jako „etnocentryzm”. Kiedy Jeffrey Stout, życzliwy krytyk, scharakteryzował Rortiańską wersję pragmatyzmu jako „narcyzm”, Dick odparował: „To, co Stout nazywa narcyzmem, ja wolę nazywać samodzielnością. Całe sedno pragmatyzmu, tak jak to widzę, polega na twierdzeniu, że my, istoty ludzkie, jesteśmy odpowiedzialni tylko przed sobą nawzajem. Jesteśmy odpowiedzialni tylko przed tymi, którzy odpowiadają przed nami – jedynie przed partnerami w

⁴⁰ Richard Rorty, „Pragmatystyczne stanowisko współczesnej filozofii analitycznej”, w *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2009, s. 207.

konwersacji. Nie odpowiadamy przed atomami ani przed Bogiem, przynajmniej dopóty, dopóki nie zaczną z nami rozmawiać”⁴¹.

Humanizm Rorty'ego tłumaczy jego entuzjazm dotyczący opus magnum jego byłego studenta z Princeton, Roberta Brandoma, *Making It Explicit*. Według interpretacji Rorty'ego, Brandom tworzy teorię dyskursywnych praktyk społecznych, która potwierdza humanistyczną wizję Rorty'ego. Rorty chwali Brandoma, ponieważ ten wysuwa jedną z najbardziej całościowych krytyk reprezentacjonizmu, który dominował w epistemologii i semantyce od XVIII wieku – włączając w to współczesną filozofię analityczną. Ale jeszcze ważniejszy jest nacisk, jaki Brandom kładzie na eksplanacyjną obietnicę pragmatyki, jego teza, że normy zawierają się w naszych *ludzkich* praktykach społecznych, jego nacisk na *nasze* zobowiązania, uprawnienia i odpowiedzialności – wszystkie te wątki Rorty entuzjastycznie popiera. Według Rorty'ego odczytania Brandoma, ten ostatni pokazał, że nie potrzebujemy odwoływać się do niczego innego poza dyskursywnymi wymianami między ludźmi, aby usprawiedliwić normy pojęciowe. „Nie istnieje żaden autorytet poza wygodą dla ludzkich celów, do którego można by się odwołać, aby uzasadnić użycie słownika. Nie mamy żadnych powinności wobec niczego, co nie jest ludzkie”⁴².

Jest coś ironicznego (nie w Rortiańskim sensie) w tym entuzjastycznym popieraniu neoheglowskiego projektu Brandoma – i w Brandomowskim pełnym szacunku uznaniu Rorty'ego za swojego nauczyciela. Cel Brandoma jest *systematyczny* i uważnie przedziera się on przez wiele epistemologicznych, metafizycznych, semantycznych i pragmatycznych kwestii, które dominują we współczesnej filozofii analitycznej. Prawda jest taka, że Brandomowi bliżej do systematycznych aspiracji Sellarsa niż do beztroskiego odrzucenia „systematycznej” filozofii i argumentacji, które charakteryzuje niektóre dowcipne uwagi i retoryczne popisy Rorty'ego. Ponadto, w przeciwieństwie do Rorty'ego, Brandom uważa, że filozof ma *obowiązek* wysunięcia w

⁴¹ „Comments on Jeffrey Stout's *Democracy and Tradition*.” Referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu American Academy of Religion, Atlanta, 23 listopada 2003.

⁴² Richard Rorty, „Robert Brandom on Social Practices and Representations”, w: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 127.

pełni rozwiniętej pragmatycznej teorii *prawdy* i *obiektywności*. Ale w *Przygodności* Rorty ogłosił: „nie zamierzam argumentować przeciwko słownikowi, który pragnę zastąpić. Zamiast tego postaram się, by atrakcyjnym wydał się słownik, który osobiście faworyzuję”⁴³. Pisał również: „Ciekawa filozofia rzadko bywa rozpatrywaniem za i przeciw jakiejś tezy”⁴⁴. Pomimo jego krytycznych uwag dotyczących filozoficznej argumentacji, Rorty do końca życia pozostał błyskotliwym polemistą – co widać w jego odpowiedziach na uwagi takich krytyków, jak Habermas, Davidson, Quine, McDowell, Williams, Putnam, Dennett (i wielu innych).

* * *

Mówiąc szczerze, pozostaję ambiwalentny co do humanizmu Rorty'ego. Podziwiam jego trwałą troskę o bliźnich i poczucie potrzeby poszerzenia zakresu naszej sympatii i empatii wobec tych, którzy cierpią z powodu ekonomicznej niesprawiedliwości, poniżenia i bezsensownego okrucieństwa. Zgadzam się z nim, Brandomem i klasycznymi pragmatystami, że możemy adekwatnie wytłumaczyć rolę norm (pojęciowych, moralnych i politycznych) przez odwołanie się do praktyk społecznych. Rozumiem jego niepokój, że im filozofia staje się bardziej akademicka, sprofesjonalizowana i techniczna, tym bardziej odległa jest od codziennych trosk ludzi, a tym samym nie ma na nie wpływu. Cenię jego próbę utrzymania przy życiu i wzmocnienia tego, co najlepsze w amerykańskiej tradycji radykalnej demokracji, reprezentowanej przez Jeffersona, Emersona, Whitmana i Deweya.

⁴³ *Przygodność, ironia, solidarność*, op. cit., s. 27. Zwróćmy uwagę, co Rorty pisze o argumentach filozoficznych: „Przy spojrzeniu na filozofię, które proponuję, od filozofów nie powinno się żądać argumentów przeciwko, na przykład, teorii prawdy jako odpowiedniości albo idei ‘swoistej wewnętrznej natury rzeczywistości’. Trudność z argumentowaniem przeciwko używaniu swojskiego i uświęconego przez czas słownika polega na tym, że wymaga się, by argumentacja taka była sformułowana w tym właśnie słowniku. Oczekuje się, iż wykaże ona, że zasadnicze elementy tego słownika są ‘wewnętrznie niespójne’ albo że ‘ulegają same przez się dekonstrukcji’. Lecz tego *nigdy* nie da się wykazać. Wszelka argumentacja mająca dowieść, że nasze zwyczajowe użycie jakiegoś swojskiego terminu jest niespójne, bezzasadne, mylne, niejasne bądź ‘czysto metaforyczne’, z konieczności będzie niekonkluzywna i oparta na przesłankach, które dopiero należałoby udowodnić” (s. 26).

⁴⁴ Ibid., s. 26.

William James, jeden z bohaterów Rorty'ego, mówił o znaczeniu wizji filozofa – jego twórczej wyobraźni. James mówi nam, że „wizja to wielka rzecz w człowieku” i „jeśli spojrzymy na całą historię filozofii, to systemy redukują się do kilku głównych typów, które, poza technicznym żargonem, w jaki przyobleka je pomysłowy ludzki intelekt, są po prostu wieloma wizjami, sposobami odczuwania całego napięcia, całego dryfu życia, wymuszonymi na jednostce przez całość jej charakteru i doświadczenia, i ogólnie biorąc *preferowanymi* – nie ma bliższego prawdziemu słowa – jako najlepsza robocza postawa jednostki”⁴⁵. Rorty podzielał ten pogląd i posiadał właśnie ten rodzaj wizji, o którym pisze James. Marzył o czasie, w którym filozofowie będą w końcu mogli porzucić swoje obsesje na temat reprezentacji, obiektywności, prawdy i rzeczywistości – o dniu, w którym konwersacja ludzkości rzeczywiście będzie mogła się zmienić, w którym wyobrażenia i tworzenie siebie będą w rozkwicie. Żył w nadziei, że będziemy mogli zbliżyć się do tego, co *on sam uważał* za Deweyowski ideał kultury demokratycznej – „kultury, która nie będzie już zdominowana przez ideał obiektywnego poznania, lecz przez ideał poprawy estetycznej”. Od wczesnych dni i swojego rozczarowania „platonizmem”, prześladowało go pytanie: „Do czego potrzebna jest filozofia?” Czasami był zrozpaczony niemożnością podania sensownej odpowiedzi na to pytanie. Ale ostatecznie doszedł do wniosku, że „filozofia jako polityka kulturowa” (tytuł jego ostatniego zbioru esejów) może jeszcze odgrywać *skromną* rolę w powiększaniu ludzkiego szczęścia i naszych nadziei na urzeczywistnienie liberalnej utopii.

Przez lata wielokrotnie zadawano mi pytanie, jaka jest różnica między tobą a Rortym? Zawsze daję następującą odpowiedź: ja *rozpocząłem* swoją karierę przekonany co do Deweyowskiej krytyki poszukiwania pewności i jego wezwania do rekonstrukcji filozofii. Nigdy nie doświadczyłem tego typu rozczarowania, które było udziałem Rorty'ego. Nigdy nie uważałem, że trzeba raz za razem poddawać krytyce reprezentacjonizm, tradycyjną epistemologię i fundamentalizm. Zadanie, jak zaznaczył Dewey, polegało na dokonaniu *rekonstrukcji* filozofii. Nigdy nie czytałem Platona jako „platonik”, którego karykaturuje Rorty, lecz raczej jako wielki obrońca trwającego,

⁴⁵ William James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 14-15.

niekończącego się dialogu, który Rorty miał bronić. Rorty cierpiał z powodu syndromu „Boga, który zawiodł”. Kiedy po raz pierwszy zafascynował się filozofią, naprawdę wierzył, że jest w stanie wznieść się ponad platońską linię podziału, do sfery „poza mniemaniami”, gdzie wiedza i cnota są tożsame. I nawet kiedy zwrócił się ku filozofii analitycznej, pierwotnie w pewnym sensie wierzył, że odkrył właściwą drogę bycia filozofem. Nie sądzę, by Dick kiedykolwiek całkowicie przezwyciężył swoje rozczarowanie. Zwróćmy uwagę, których filozofów podziwiał najbardziej: Sellarsa, Davidsona, Brandoma i Habermasa. Przy wszystkich różnicach, filozofów tych wyróżnia finezja, pomysłowość i drobiazgowość, z jakimi wypracowali swoje stanowiska – subtelność ich filozoficznych *argumentów*. Ale po książce *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty stracił cierpliwość do starannej argumentacji. Nowy opis, nieważne jak twórczy, *nie wystarczy*. Nawet gdy Rorty wyśpiewuje pochwały na cześć liberalnej demokracji i potwierdza znaczenie patriotyzmu, może brzmieć bardziej jak autor przemówień dla kandydata na prezydenta niż poważny reformator społeczny. Jak na pragmatystę, który chlubi się tym, że zwraca uwagę na owe drobne praktyczne różnice, które mają tak wielkie znaczenie, Rorty nie daje nam nawet najbardziej mglistej idei, jak osiągnąć cele (czy nawet zbliżyć się do nich) i spełnić nadzieje, które były dla niego tak ważne⁴⁶. I przy całym jego sceptycyzmie dotyczącym tradycyjnych filozoficznych dychotomii i dystynkcji, wprowadza całą baterię powierzchownych dystynkcji, które bodaj więcej zaciemniają niż rozjaśniają: systematyczne *versus* budujące; publiczne *versus* prywatne; argumentacja *versus* nowy opis; odkrywanie *versus* tworzenie. Czasami pisał tak, jak gdyby każdy, komu chociaż przez myśl przeszło, że istnieje *właściwy* filozoficzny sposób mówienia o prawdzie, obiektywności i „ustaleniu czegoś” był „winny” bałwochwalstwa – klękania przed zewnętrznym autorytetem. Ale Rorty „zbyt dużo narzeka”. Jego obawa, że filozofowie wrócą na złą drogę doprowadziła go do tego, że zbyt łatwo zrezygnował z tego, co Jeffrey Stout wymienia jako „trzy podstawowe zobowiązania pragmatyzmu, który trzyma się z daleka od narcyzmu”.

⁴⁶ W celu zapoznania się z moją krytyką Rorty'ego wersji liberalizmu zob. Richard J. Bernstein „Rorty's Inspirational Liberalism,” w: *Richard Rorty*, Charles Guignon i David R. Hiley (red.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-138.

(1) My, badacze, jesteśmy zainteresowani uporządkowaniem rzeczy; (2) interes ten należy rozumieć w kontekście praktyk społecznych, w których się on wyraża; oraz (3) nie należy go postrzegać jako zawierającego się w pseudo-wyjaśniającej koncepcji korespondencji z tym, co rzeczywiste⁴⁷.

W jednym ze swoich ostatnich artykułów Rorty powrócił do kwestii dystynkcji analityczne-kontynentalne, która tak utrwaliła się pośród „zawodowych” filozofów. Uważał on, że dystynkcja ta jest niedobra i wprowadzająca w błąd i zaproponował zastąpienie jej dystynkcją analityczne-konwersacyjne.

Zastąpienie podziału analityczna-kontynentalna podziałem analityczna-konwersacyjna jako opisem dominującej różnicy dzielącej dzisiejszych profesorów filozofii może pomóc nam w oparciu się pokusie uznania tej różnicy za dzielącą bądź to miłośników prawdy i rozumu od preferujących efekty dramatyczne i retoryczne triumfy, bądź też pozbawionych wyobraźni „buraków” od wolnych duchów. Lepiej rozumieć tę różnicę jako dzielącą dwa zupełnie odrębne sposoby myślenia o sytuacji człowieka [...]. Różnica ta pogłębia się, odkąd Hegel zakwestionował Kantowską wersję poglądu Platona, że filozofia mogłaby być jak matematyka – że mogłaby przedstawiać konkluzywne dowody prawd o strukturalnych kształtach ludzkiego życia, zamiast po prostu podsumowywać sposób, w jaki ludzie kierowali dotąd swoim życiem⁴⁸.

Sam Rorty utożsamiał się z filozofami „konwersującymi”, którzy zaangażowani są w politykę kulturalną poprzez „sugerowanie zmian w użyciu słów i wprowadzanie nowych słów w obieg – z nadzieją, że w ten sposób przełamią impas i uczynią rozmowę bardziej owocną”⁴⁹. Przypomnijmy sobie, że *Filozofię a zwierciadło natury* Rorty zakończył słowami: „filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu”⁵⁰. Nawet najbardziej surowi krytycy Rorty’ego muszą

⁴⁷ Jeffrey Stout, „On Our Interest in Getting Things Right”, op. cit., p. 19.

⁴⁸ Richard Rorty, *Filozofia analityczna i konwersacyjna*, w *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., ss. 197-198.

⁴⁹ Ibid., s. 192.

⁵⁰ Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 349.

przyznać, że żaden inny filozof ostatniego pięćdziesięciolecia nie sprowokował tak żywej konwersacji, jak Dick Rorty.

Przełożył Tomasz Sieczkowski