

WIESŁAWA W. PRUCHNIK

*Racjonalizm, relatywizm i etnocentryzm
w ujęciu Richarda Rorty'ego*

Rationalism, Relativism, and Ethnocentrism
in the Philosophical Approach of R. Rorty

Rorty, mimo że uważa się za pragmatystę–ironistę, nie chce uchodzić za wroga rozumu czy zdrowego rozsądku, o co oskarżają go jego „platońscy lub kantowscy oponenty”, zarzucając mu przy tej okazji relatywizm oraz irracjonalizm. Na określenie swojego stanowiska Rorty używa zwykle terminów negatywnych.¹ Mając na uwadze pragmatystów o myśli zbliżonej do jego

¹ W *Filozofii a zwierciadle natury* Rorty przyznaje, że jego epistemologiczny behawioryzm jest wyrazem przekonania, że „filozofia, co się tyczy poznania i prawdy, z pewnością nie ma nic więcej do zaoferowania niż zdrowy rozsądek” (R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 158). W *Nauce jako solidarności* uznaje „poszukiwanie obiektywnej prawdy” za postępowanie niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, który kieruje się raczej potrzebą „społecznej solidarności”. Zob. R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, przeł. A. Chmielewski „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 199–218. A. Szahaj odnajduje w późniejszych tekstach Rorty’ego ważne zmiany w jego stanowisku. Według Szahaja, Rorty twierdzi w nich coś odwrotnego – „to zdrowy rozsądek wciąż wierzy w obiektywną prawdę, patrzenie zaś na poznanie (naukę) jako »poszukiwanie społecznej solidarności« jest konstruktem domagającym się dopiero upowszechnienia” (A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 45). Pragmatyzm Rorty’ego nie zbliża się nawet, w opinii Szahaja, do zdrowego rozsądku przenikniętego obiektywizmem, powiązany z reguły z przekonaniami

orientacji, pisze: „[...] my pragmatyści nigdy nie nazywamy siebie relatywistami. [...] Mówimy więc o sobie »antyplatonicy« albo »antymetafizycy« bądź też »antyfundamentaliści«. Podobnie zresztą nasi oponenti niemal nigdy nie określają się przy pomocy terminów »platonicy«, »metafizycy« czy »fundamentaliści«. Zwykle określają się jako obrońcy zdrowego rozsądku lub rozumu”.² Rorty utrzymuje, że chce ograniczyć się jedynie do krytyki archaicznych, szczególnie filozoficznych dogmatów. Problem w tym, że właśnie to, czym dla niego są filozoficzne dogmaty, jego adwersarze nazywają „zdrowym rozsądkiem”, a opowiadanie się za nimi stanowi dla nich podstawę „bycia racjonalnym”. Czy zwrot „prawda to korespondencja z rzeczywistością samą w sobie” jest wyrazem zdrowego rozsądku, czy jest tylko przykładem platońskiego żargonu? Dla Rorty’ego jest to frazes, który należy do jednego z filozoficznych stanowisk, ale tak się złożyło, że stał się bardzo popularny i obdarzony istotnymi treściami. Podczas gdy dla obrońcy tradycyjnie pojętego zdrowego rozsądku i rozumu „korespondencyjna teoria prawdy jest tak oczywista, tak narzucająca się, że kwestionowanie jej jest swoistą perwersją”, pragmatyści, do których zalicza się Rorty, powiadają, że „teoria ta z trudnością daje się pojąć, nie mając przy tym większego znaczenia; że jest ona nie tyle teorią, co sloganem, który wykorzystujemy bezmyślnie przez całe stulecia”.³ Tradycyjnie: w przypadku poznania, zdobywania wiedzy zdrowy rozsądek stanowi poszukiwanie obiektywnej prawdy. W odniesieniu do świata zakłada wręcz naiwny realizm. Podpowiada też, że istnieje w człowieku stały rdzeń osobowości, chroniący jego tożsamość mimo zmiennych kolei życia. Nietrudno zauważyć, że pragmatyzm Rorty’ego daleki jest od tak rozumianego zdrowego rozsądku i, w istocie, może sprawiać wrażenie stanowiska irracjonalnego, skojarzonego przy tym z jakąś postacią relatywizmu.

Nie możemy jednak wyciągać pochopnych wniosków. Jedno z podstawowych założeń Rorty’ego głosi, że człowiek jest istotą racjonalną, która zawsze stosuje się do reguł. Z tym, że są to reguły praktycznego działania właściwe jego społeczności.⁴ Zdaniem Rorty’ego, to właśnie wspólnota ustala podstawowe zasady, którymi jej członkowie muszą się kierować w uzasadnianiu przekonań po to, by mogły zostać powszechnie zaakceptowane. Właśnie te reguły stanowią

religijnymi, łączącymi się z tradycją i obyczajem. Rorty chce zmienić takie pojmowanie zdrowego rozsądku. Podstawą treści przekonań zdroworozsądkowych są właściwe dla konkretnej społeczności reguły praktycznego, instrumentalnego działania. Pragmatyzm jest, zdaniem Szahaja, jedynie filozoficzną artykulacją ważności takich reguł. W tym sensie pragmatyzm Rorty’ego można, według niego, zrównać ze zdrowym rozsądkiem (por. *ibid.*, s. 46–47). Ze swojej strony staram się tutaj przedstawić poglądy Rorty’ego ze względu na konsekwencje, jakie wynikają głównie z tego późniejszego, pragmatycznego pojmowania zdrowego rozsądku.

² R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski. Stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niżnik, Wrocław 1996, s. 50.

³ *Ibidem*.

⁴ Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, s. 46.

podstawę zdroworozsądkowych przekonań charakterystycznych dla danej kultury, a „wiele z tych rzeczy, które zdrowy rozsądek uważa za odnalezione lub odkryte, [jest dla Rorty'ego – W. P.] rzeczami, które w istocie są zrobione lub wynalezione”.⁵ Gdzie indziej Rorty pisze, iż nie możemy wyjść poza zasięg światła, „jakie *my* rzucamy na zachowanie innych [...] nie możemy stanąć na neutralnym gruncie rozjaśnionym jedynie przez światło naturalne rozumu”⁶, co oznacza dla niego, że „zasięg naszej myśli jest ograniczony przez [...] »zinstytucjonalizowane normy« – powszechnie dostępne kryteria ustalające charakter wszelkich argumentów, w tym argumentów filozoficznych”.⁷ Zdaniem Rorty'ego, nasze możliwości poznawcze nie pozwalają ani na odkrycie, ani na zbudowanie zbioru wszystkich reguł, jakie mogłyby się dla nas okazać przydatne. Stąd „nie możemy wszystkich kwestii odnosić do wyraźnie sformułowanych kryteriów zinstytucjonalizowanych przez nasze społeczeństwo”⁸ i tym trudniej zachować nam ufność „wobec pozytywistycznego poglądu, że racjonalność to kwestia stosowania kryteriów”.⁹ Zdrowy rozsądek i racjonalne kryteria są w pewien sposób zrelatywizowane do gry językowej, kultury i jej celów, interesów czy potrzeb. Toteż zanim skupię się na tym, w jaki sposób Rorty broni się przed zarzutem relatywizmu, proponuję zająć się problemem racjonalności.¹⁰

W skrócie, racjonalizm jest stanowiskiem, które przypisuje rozumowi najistotniejszą, jeśli nie jedyną, rolę w zdobywaniu, uzasadnianiu i ocenianiu wiedzy.¹¹ Możemy opisywać jako racjonalne różne przejawy aktywności ludzkiego umysłu: plany działania, poszczególne zachowania, przekonania i argumenty. Zazwyczaj to co racjonalne kojarzymy z czymś, co jednocześnie jesteśmy też skłonni określić jako sensowne, właściwe, wymagane bądź zgodne z jakimś nadrzędnym celem jak chociażby Prawda czy Dobro. Zdolność do rozumowania, a więc bycia racjonalnym, uznajemy za tę cechę, która odróżnia nas, ludzi, od pozostałych zwierząt.¹² Możemy wyróżnić cztery odmiany racjonalizmu: 1) metafizyczny, w ramach którego głosi się, że byt (Byt) jest racjonalny, czyli tożsamy sam ze sobą, niesprzeczny, posiadający dostateczną rację swojego istnienia, dostępny jedynie poznaniu inteligibilnemu, w pełni zrozumiały *etc*; 2) teoriopoznawczy, w którym rozum jest jedynym źródłem wiedzy, ostateczną instancją

⁵ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 51.

⁶ Id., *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] id., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne...*, s. 41.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Szerzej o racjonalizmie Rorty'ego, konsekwencjach i kontrowersjach, jakie mogą się z nim wiązać, zob. np.: H. Żardecka-Nowak, *Richarda Rorty'ego wizja społeczeństwa liberalnego*, rozprawa doktorska, Lublin 1999, s. 68–82.

¹¹ Zob. *Racjonalizm* [w:] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dzieliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa 1997, s. 337.

¹² Zob. *Racjonalność*, [w:] *ibidem*.

oceniającą wartość ludzkiego poznania, a przez to, że ustala warunki i kryteria właściwego (wartościowego, prawdziwego) poznania, jest on też czynnikiem organizującym w całości to poznanie; 3) racjonalizm odnoszący się do źródeł poznania, pojmowany jako aprioryzm lub natywizm; a także 4) racjonalizm religijny, który głosi, że doktryny religijne nie mogą być niezgodne z ustaleniami rozumu.¹³

Rorty, co nietrudno przewidzieć, zdecydowanie odrzuca pierwsze trzy racjonalizmy, a o czwartym z nich nawet nie wspomina.¹⁴ Sam rozgranicza trzy zupełnie różne znaczenia pojęcia „racjonalność” – znaczenia, z których, jego zdaniem, filozofowie najczęściej nie zdają sobie sprawy i błędnie sądzą, że operują jednym, choć nie do końca jasnym i wyraźnym, ale jednolitym znaczeniowo pojęciem. Są przy tym tak przywiązani do swojego stanowiska, że wszelkie próby wykazania im jego błędności przyjmują wręcz z agresją. Dyskusja z nimi jest dla Rorty’ego przedsięwzięciem tym bardziej bezsensownym, że podejmując się krytyki ich poglądów, musiałby argumentować podobnie jak oni, czyli wykazywać wewnętrzne sprzeczności ich zarzutów, wnioskować, udowadniać itp. Oznacza to przegraną już na samym początku, gdyż wiąże się to z przyjęciem gry językowej przeciwnika, a więc i jego reguł – zamiast mu zaszkodzić, możemy nieopatrznie dostarczyć mu pomocnych rozwiązań. Dlatego, między innymi, Rorty woli kontynuować swoją strategię „opisywania na nowo” i „czynienia swego opisu bardziej atrakcyjnym”.

W pierwszym z proponowanych opisów Rorty ujmuje „racjonalność” jako specyficzną zdolność, „której kałamarnice mają więcej niż ameby, której używające języka istoty ludzkie mają więcej niż nieposługujące się językiem antropoidy oraz której ludzkie istoty uzbrojone w nowoczesną technologię mają więcej niż pozbawione tego uzbrojenia: [chodzi o] zdolność radzenia sobie z otoczeniem przez dostosowywanie własnych reakcji do bodźców środowiskowych na coraz bardziej złożone i delikatne sposoby. Czasami określa się ją mianem »rozumu technicznego«, a czasami »umiejętnością przetrwania«. Jest ona etycznie neutralna w tym sensie, że sama w sobie zdolność ta nie pomaga w podejmowaniu decyzji do jakiego gatunku, czy do jakiej kultury byłoby lepiej należeć”.¹⁵

Z innej strony „racjonalność” ukazuje się Rorty’emu jako dodatkowy, „ekstra dodany” element, jakim „istoty ludzkie dysponują, a prymitywy nie. Obecność tego składnika w nas jest powodem, iż przedstawiamy siebie w terminach odmiennych od tych, jakie stosujemy, opisując organizmy nieludzkie. Obecność ta nie może być zredukowana do różnicy w stopniu posiadania przez nas racjo-

¹³ Por. H. Żardecka-Nowak, *op. cit.*, s. 67.

¹⁴ Przynajmniej w dostępnych mi materiałach nie znajduję takich uwag.

¹⁵ R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, przeł. L. Witkowski, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 37.

nalności. Jest ona odmienna, ponieważ ustanawia cele inne niż samo przetrwanie; dla przykładu, może nam powiedzieć, że lepiej byłoby nie żyć, aniżeli robić pewne rzeczy. Odwołanie do racjonalności ustanawia hierarchię wartościowania, a nie jedynie środki dostosowania się do z góry założonych celów”.¹⁶

W trzecim z kolei opisie Rorty traktuje „racjonalność” jako „z grubsza” synonim „tolerancji”. Tak pojęta racjonalność jest dla niego „zdolnością do tego, by nie być nadmiernie rozdrażnionym różnicami wobec siebie, by nie odpowiadać agresywnie na takie różnice. Zdolność ta występuje wraz z gotowością do zmieniania własnych przyzwyczajzeń (*habits*) – nie tylko w celu uzyskiwania więcej tego, czego uprzednio już się chciało, lecz w celu przekształcenia się w osobę innego rodzaju, taką, która chce rzeczy innych niż przedtem. Występuje ona także wraz z poleganiem bardziej na perswazji niż na sile, ze skłonnością bardziej do dogadywania się w sprawach niż do walki, palenia lub tępienia. Jest to cnota, która jednostkom i społecznościom umożliwia pokojowe współistnienie z innymi jednostkami i społecznościami, pozwala żyć sobie i innym, układać w całość nowe, synkretyczne, kompromisowe sposoby życia. Tak więc racjonalność w tym sensie jest czasami, jak u Hegla, prawie synonimiczna z wolnością”.¹⁷

W innym miejscu, ze względu na fakt, że racjonalność bywa bardzo często utożsamiana z naukowością (scjentyzm), Rorty rozróżnia dwa znaczenia terminu „racjonalność”. Jeżeli „bycie racjonalnym” pojmujemy jako „bycie metodycznym”, czyli bycie naukowym, to wiąże się ono z posiadaniem i przestrzeganiem z góry ustalonych kryteriów, które zapewniają teorii naukowość i tym samym jej powodzenie.

Jednym z kryterium może być na przykład Baconowska zdolność przewidywania. Wówczas wzorcem racjonalności mogłyby stać się nauki przyrodnicze. Zgodnie z tymi założeniami możemy stwierdzić, że „poeci i malarze używają w swojej pracy innej władzy niż rozum, gdyż – wedle ich własnych słów – nie są pewni tego, co chcą osiągnąć – zanim tego nie osiągną. Inaczej ma się sprawa z sędziami; ci wiedzą z góry, jakie kryteria musi spełniać przewód sądowy, aby doszło do wydania właściwego werdyktu. Biznesmeni, podobnie, kierują się jasno określonymi celami i oceniani są wedle tego, na ile je osiągają. Prawo i biznes są dobrymi przykładami tak rozumianej racjonalności, ale już naukowiec, wiedzący z góry, co może stanowić kontrświadectwo względem jego hipotezy i gotowy ją porzucić w wyniku jednego niepomyślnego eksperymentu, wydaje się zaiste kimś heroicznym”.¹⁸

Sprawa komplikuje się jednak przy dyscyplinach humanistycznych. Czy można je zakwalifikować jako racjonalne? Skoro bardziej koncentrują się na

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, s. 18.

¹⁸ R. Rorty, *Nauka jako solidarność...*, s. 201.

celach niż na metodzie, to nie możemy przewidzieć ich powodzenia według jakichś apriorycznych kryteriów. Natomiast gdybyśmy mogli sądzić, że „znamy z góry cele kultury i społeczeństwa, humanistyka byłaby zbędna – jak to ma w istocie miejsce w społeczeństwach totalitarnych. Społeczeństwa demokratyczne i pluralistyczne cechują się ciągłym określaniem na nowo swych celów. Gdyby racjonalność polegała na spełnianiu kryteriów, to ów proces redefiniowania musiałby być czymś irracjonalnym”.¹⁹

Takie pojmowanie racjonalności, przeciwstawione jej scjentystycznemu znaczeniu, łączy się z wcześniejszym, trzecim jej opisem. Racjonalność rozumiana „antymetodycznie” odsyła bowiem, według Rorty’ego, do „tolerancji, poszanowania opinii innych, gotowości do słuchania, polegania na perswazji raczej niż na sile”.²⁰ Są to przymioty „cywilizowanego” człowieka i społeczeństwa, konieczne do tego, by mogło przetrwać. „Bycie racjonalnym” jest zatem cnotą społeczną, objawiającą się w chęci do ciągłej swobodnej dyskusji bez prób podawania ostatecznych, absolutnych rozstrzygnięć. „Racjonalność” nie ma wówczas nic wspólnego z „metodycznością”, a „bycie racjonalnym” znaczy [...] wtedy po prostu tyle, co dyskutować dowolny temat – religijny, literacki czy naukowy – w sposób unikający dogmatyzmu, agresywności czy słusznego oburzenia”.²¹

Pochopne utożsamianie trzech pierwszych sensów terminu „racjonalność” może nasuwać wniosek, że racjonalni są ludzie, którzy potrafią wykorzystać dostępne środki techniczne i dostosować się do każdych okoliczności w celu zaspokojenia swoich pragnień. Równocześnie odczuwają te pragnienia jako „właściwe”, bo „zgodne z rozumem”. Tym samym są w stanie pojąć, jak i dlaczego doszło do innych „niepożądanych” pragnień. Z tej racji przejawiają tolerancję w stosunku do ludzi o odmiennych celach. Oznaczałoby to, że im „sprawniejsi będziemy stawać się w dostosowywaniu się do okoliczności, przez coraz szerszy zasięg i złożoność naszych sposobów odpowiadania na bodźce, tym bardziej będziemy tolerancyjni dla innych typów istot ludzkich”.²² Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że „miejsce, z którego wywodzi się większość [dokonań] technicznych [...] jest jednocześnie miejscem, z którego można uzyskać ideały moralne i własne społeczne przymioty”.²³

Można mieć wiele wątpliwości co do zasadności utożsamiania jednej formy racjonalności z inną jej formą czy uzależniania ich od siebie. Nie ma takiego „a priori” powodu, dla którego [pierwszy rodzaj racjonalności] miałby wytwa-

¹⁹ *Ibid.*, s. 202.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.* O przemianach pojęcia racjonalności zob. np.: B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, „Studium Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 17–37.

²² R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne...*, s. 38.

²³ *Ibid.*, s. 39.

rać większy stopień racjonalności”²⁴ na przykład trzeciego rodzaju. Nie mamy też dowodów na to, by móc twierdzić, że większy stopień racjonalności w pierwszym sensie oznacza jego pełną samodzielność, że jest on „sam w sobie (*intrinsically*) emancypacyjny”.²⁵ Owszem, przyznaje Rorty, takie zbieżności czy samodzielności zachodziły, ale tylko z pewnych historycznie uwarunkowanych przyczyn i zbiegów okoliczności. Jednym z takich „powodów”, które według Rorty'ego sprawiły, że rozwój techniki dokonywał się równoległe do rozwoju racjonalności trzeciego typu, była dominacja „retoryki chrześcijańskiej – retoryki braterstwa” w społecznościach, które jako pierwsze wprowadzały nowości techniczne. Innym „powodem” był, w jego oczach, fakt, że „tolerancja religijna [...] stała się częścią publicznej retoryki niektórych wielkich potęg”, a „tolerancja religijna – tolerancja wobec spraw najwyższej wagi – często toruje drogę tolerancji wobec innych form różnicy”.²⁶

W opinii Rorty'ego teologowie i filozofowie zagospodarowali na swoje potrzeby głównie obszar racjonalności z drugiego opisu. Wypracowali w jego granicach podstawowe dualizmy, które, można w skrócie powiedzieć, są wynikiem rozróżnienia między tym „co na zewnątrz” i tym „co wewnątrz” nas.²⁷ Rorty ma tu na myśli dychotomie, których dostarczyły kategorie kartezjańskie i kantowskie, a przede wszystkim pojęcia filozofii greckiej. One to bowiem ukonstytuowały zapytania w rodzaju: „absolutne czy relatywne?”, „odnalezione czy stworzone?”, „rzeczywiste czy pozorne?”²⁸, na które, według Rorty'ego, nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Jakby na potwierdzenie tego Bronk stwierdza, że „w całym europejskim myśleniu, od średniowiecza przez nowożytność aż po czasy współczesne, prawie każde pojęcie filozoficzne ma swoje *oppositum*.”²⁹ Rorty chce nas przekonać o tym, że nie możemy wyrażać swoich poglądów w poplatońskiej terminologii, chociaż zdaje sobie sprawę z tego, że jest to zadanie trudne. Wiele zbędnych, według niego, pojęć stało się częścią tak zwanego zdrowego rozsądku i zdają się być mocno zakorzenione w naszej mentalności. Rorty nie uważa jednak, aby był to wystarczający argument za ich utrzymaniem.³⁰ Tradycyjne rozróżnienia stanowią dla niego zbiór przestarzałych

²⁴ *Ibid.*, s. 45.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*. Kwestia tolerancji religijnej jest stale obecna w pismach współczesnego demokratycznego liberała Johna Rawlsa. W *Teorii sprawiedliwości* i później w *Liberalizmie politycznym* trzyma się przeświadczenia, że nietolerancja, a szczególnie ta religijna, jest po prostu niesprawiedliwa i stanowi zagrożenie dla liberalnej demokracji. Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. np. 35; id., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

²⁷ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 53.

²⁸ *Ibid.*, s. 54.

²⁹ Wybór najbardziej popularnych dychotomii zob. A. Bronk, *Filozofia i nauka: problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne” 1995, t. 43, z. 1, s. 182–183.

³⁰ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 53.

i nieprzydatnych narzędzi. Mogą dziś prowadzić, jak na przykład kwestia stosunku duszy i ciała³¹, do sztucznie stworzonych problemów filozoficznych, których można uniknąć, po prostu zaprzestając dywagacji na dany temat. Wobec tego, również przy tej okazji, Rorty uparcie namawia do tego, aby „unikać platonizmu i metafizyki. Metafizyki w tym szerokim sensie tego słowa, w jakim użył go Heidegger, stwierdzając, że metafizyka to platonizm”.³² Wszelkie różnienia i dychotomie są zależne tylko od wybranego słownika i funkcjonują tylko w jego ramach. To, co jawi się jako racjonalne z perspektywy jednego języka, może być odbierane jako irracjonalne w innym języku. Podobnie jak do XVI-wiecznej gry językowej pasowało przekonanie, że Słońce krąży wokół Ziemi i przez ówczesnych uczonych było odbierane jako przekonanie racjonalne. Natomiast z dzisiejszego punktu widzenia to Kopernik miał rację i głosił racjonalne poglądy, zaś jego oponenci byli zbyt ograniczeni i irracjonalni, aby go zrozumieć.³³ Stawia to pod znakiem zapytania słownik, który odziedziczyliśmy między innymi po Platonie i Arystotelesie. Tymczasem właśnie porzucenie tego słownika wiąże się dla przeciwników pragmatyzmu Rorty’ego z pozbyciem się racjonalności. Twierdzą oni stanowczo, że respektowanie dualizmów, rozróżnianie tego co absolutne i relatywne, tego co odnalezione i stworzone, przedmiotu i podmiotu, natury i konwencji, rzeczywistości i pozoru, składa się na „bycie racjonalnym”.³⁴ W odniesieniu do tak pojętej racjonalności Rorty zgadza się na określanie go mianem irracjonalisty. Dodaje jednak od razu, że jest to epitet nieadekwatny do jego postawy, ponieważ określenie to jest częścią słownika, którego on nie przyjmuje. Twierdzi, że wiele z tych rzeczy, które jego oponenci uważają za odnalezione lub odkryte, tak „naprawdę” sami stwarzamy, nie ma zatem sposobu na to, by mogły być przez nas „opisywane jako »obiektywne«, a co miałyby oznaczać, że w pewien sposób istnieją one transcendentalnie, oczekując na to, by zostać rozpoznanymi przez istoty ludzkie”.³⁵ Opisywanie tych rzeczy jako skutków naszych interesów i potrzeb nasuwa podejrzenia nie tylko o irracjonalizm i relatywizm, ale także skojarzenia z niepożądanym dla Rorty’ego subiektywizmem i społecznym konstruktywizmem.

Realiści, zwani przez Rorty’ego reprezentacjonistami i metafizykami, opowiadając się za obiektywnością, mają na myśli prawdę jako zgodność z niezależną od nas naturą rzeczywistości. Dlatego próbują zbudować metafizyczny system uwzględniający szczegółowe relacje między teoriami (przekonaniami) a ich przedmiotami i według tego kwalifikują przekonania jako prawdziwe lub fałszywe. Zakładają przy tym istnienie „naturalnych”, uniwersalnych, a nie tylko

³¹ Zob. np.: id., *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 21 i n.

³² Id., *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 52.

³³ Por. *ibid.*, s. 60.

³⁴ *Ibid.*, s. 52.

³⁵ *Ibid.*, s. 51.

czasowych i lokalnych, procedur uzasadniania przekonań. To z kolei wiąże się z potrzebą budowania epistemologii, w której nie ma miejsca na „czysto socjologiczne” uzasadnienie, lecz tylko na te „naturalne”, „wyrastające wprost z ludzkiej natury, a możliwe za sprawą związku, jaki zachodzi między tą częstką natury a pozostałą jej częścią”.³⁶ O ile procedury uzasadniające są zgodne z rzeczywistością, o tyle są racjonalne i wiedzą do prawdy.

Inaczej tę sprawę widzi Rorty i „jego pragmatyści”. Ponieważ prawdę rozumieją podobnie jak James jako to, w co opłaca się nam wierzyć, więc nie potrzebują żadnej relacji zwanej zgodnością czy korespondencją. Nie interesuje ich również objaśnianie zdolności poznawczych, dzięki którym człowiek może wejść w taką relację. Rozdzielają „prawdziwość” i „uzasadnianie”, między którymi realności starają się przerzucić pomost i uzależnić je nawzajem od siebie. Pragmatyści mają na uwadze to co aktualnie dobre i to co potencjalnie lepsze. Ktoś może zaproponować lepszy, wygodniejszy czy też bardziej użyteczny pogląd, bo w każdej chwili jest szansa na sformułowanie nowego dowodu, hipotezy czy nawet zupełnie nowego słownika. Wobec tego przekonania, które dzisiaj uznajemy za racjonalne, ponieważ uzasadnione, wcale nie muszą być ciągle prawdziwe. W takim razie pragmatyczna obiektywność Rorty'ego nie zależy od umiejętności wyrwania się poza granice konkretnej wspólnoty i nie prowadzi do subiektywizmu w rozumieniu realisty. Dla Rorty'ego najlepiej i najprościej jest dążyć do możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia i ciągłego poszerzania owego my – naszej wspólnoty i jednocześnie trybunału naszej wiedzy. Linia podziału między wiedzą a poglądem przebiega wówczas między tymi przekonaniem, na które względnie łatwo zyskujemy poparcie naszej społeczności, a tymi, co do których trudniej osiągnąć porozumienie.³⁷ Zamiast operować przeciwieństwami realisty, tacy filozofowie jak, obok Rorty'ego, Wittgenstein, Quine, Godman, Davidson, zestawiają (przynajmniej w interpretacji Rorty'ego) jedno przekonanie z innymi, alternatywnymi przekonaniem.³⁸ Rorty przyznaje też rację Putnamowi, kiedy pisze, że nie mamy żadnych kryteriów absolutnych. Nieufność tego rodzaju łączy go również z Kuhnem, Hesse, Polanym i Oakeshotem.³⁹ Sposoby rozwiązywania problemów, zarówno praktycznych jak i teoretycznych, lepiej oceniać przez pryzmat sukcesu bądź niepowodzenia, zalet albo wad przekonań, a nie ich racjonalności lub irracjonalności.⁴⁰ W holistycznym

³⁶ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?...*, s. 37.

³⁷ *Ibid.*, s. 38.

³⁸ Por. R. Rorty, *Nauka jako solidarność...*, s. 211–212.

³⁹ Por. id., *Solidarność czy obiektywność?...*, s. 41.

⁴⁰ Por. id., *Pragmatyzm bez metody*, [w:] id., *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 102. Wielu filozofów nie zgadza się na utożsamianie terminów irracjonalność i nieracjonalność. Jak pisze J. Niżnik, „[n]iektórzy z uczestników dyskusji wokół idei racjonalności wskazują wprost, iż irracjonalność jest czym innym niż nieracjonalność: »Irracjonalność nie jest jedynie nieracjonalnością, czymś, co nie aspiruje do tego, by być racjonalne; irracjonalność jest niepowodzeniem w domu

ujęciu poznania, jakie proponuje Rorty, możemy obejść się bez pojęcia „ponadkulturowej racjonalności” i tym samym poradzić sobie z obsesyjnym pragnieniem spojrzenia z „boskiego punktu widzenia”. Rorty zgadza się z Putnamem, że zarzucając ten ostatni cel, uświadamiamy sobie, iż „nadzieję na stworzenie bardziej racjonalnej koncepcji racjonalności [...] możemy mieć tylko wtedy, gdy w działaniu wychodzimy od naszej tradycji (włączając w to [...] słyszalne w niej echa greckiej agory, Newtona i tym podobnych [...])”.⁴¹ Rorty jako pragmatysta, który „wyznaje holizm”, rozpoczyna od uznania tezy Quine’a, że „przy odpowiednim przepleceniu układu przekonań i pragnień wszystko daje się dopasować albo do światopoglądu antynaturalistycznego, którego centralny punkt stanowi Boża Opatrzność, albo naturalistycznego, w którym ludzie działają na własną rękę”.⁴² Może to sprawić wrażenie gestu relatywizującego poznanie, ale tylko wtedy, kiedy „sądzi się, że brak ogólnych, neutralnych, możliwych do uprzedniego sformułowania kryteriów możliwego wyboru między równie spójnymi układami przekonań oznacza, że nie ma mowy o żadnym »racjonalnym« rozstrzygnięciu”.⁴³ Holista, porzucając myśl, że gdzieś jest taki neutralny punkt odniesienia, nie stwierdza, że ogół przekonań jednej osoby jest prawdziwy, właściwy albo równie dobry jak przekonania drugiej osoby. Nadal może rozważać zalety i wady obydwu antagonistycznych i niewspółmiernych, a nie relatywnych, stanowisk. Pozwala to na odsunięcie pytań o obiektywność wartości, racjonalność nauki, niezależne od nas przyczyny powodzenia danej gry językowej. Rozróżnienie na to co racjonalne i irracjonalne dokonuje się bowiem i funkcjonuje w ramach konkretnej kultury, stosownie do jej standardów racjonalności oraz irracjonalności.

Rorty całkowicie zgadza się i popiera uwagę Putnama, według którego „Relatywizm tak samo jak Realizm przyjmuje, że można pozostawać jednocześnie w obrębie czyjś języka i poza nim”.⁴⁴ Natomiast ktoś, kto poszukuje obiektywności i racjonalności jako intersubiektywności, tolerancji i niewymuszonej zgodności, nie pyta o relacje, jakie wiążą działania wybranej wspólnoty z tym, co jest poza tą wspólnotą i wyrzeka się zewnętrznej „kryteriologii”. Toteż Rorty’emu i jego podobnym nadal można zarzucić, że muszą przyznać, iż każdy spójny sys-

rozumu [...] Irracjonalność jest procesem lub stanem umysłowym – racjonalnym procesem lub stanem – który się nie udał. [...] Jednak tak pojmowana irracjonalność pozostaje ściśle związana z ideą racjonalności, musi wpływać na sposób pojmowania irracjonalności”. Id., *Arbitralność filozofii*, Warszawa 1999, s. 75–76.

⁴¹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 216, [za:] R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność? ...*, s. 43.

⁴² R. Rorty, *Pragmatyzm bez metody...*, s. 102.

⁴³ *Ibidem*. Na korzyści płynące z pozbycia się terminu „racjonalność” ze słownika filozofii (a szczególnie filozofii nauki) wskazuje A. Motycka w tekście *Nauka a klasyczne pojmowanie racjonalności* [w:] ead., *Ideal racjonalności*, Warszawa 1986, s. 27–45.

⁴⁴ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge 1990, s. 22, [za:] R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu...*, s. 65.

tem przekonań jest równie właściwy, ponieważ nie posiadają stałego, zewnętrznego probierza pozwalającego dokonać wyboru między różnymi poglądami.⁴⁵ Z antyscjentycznego podejścia Rorty'ego wynika jednak, że proces poznania jest raczej kwestią „ciągnięcia tkaniny na nowo sukna przekonań niż stosowania odpowiednich kryteriów do konkretnych przypadków. Zmieniają się nasze przekonania, więc zmieniają się również kryteria. Dlatego nie mamy czegoś takiego, jak „kamień probierczy”, który miałyby zapobiec możliwej rewizji przyjętego kryterium.⁴⁶

Innym powodem, dla którego Rorty bywa określany jako relatywista, może być to, że odrzuca on pogląd jakoby poznanie zmierzało ku jednemu punktowi, bo „tam oto” jest „Prawda [...] i czeka tylko, aby ludzie ją odkryli”.⁴⁷ Nie sądzi, aby kiedyś nadszedł taki moment, kiedy będziemy mogli powiedzieć: „[...] cóż, teraz, gdy już osiągnęliśmy Prawdę, możemy spocząć na laurach”⁴⁸ i raczej „powinniśmy cieszyć się tym, że tak nauki ścisłe, jak i humanistyczne, będą zawsze areną zawziętej konkurencji pomiędzy alternatywnymi teoriami, prądami i szkołami”.⁴⁹ Nieco dalej zaś dodaje, że „można osiągnąć zgodę bez odwoływania się do kategorii prawdy [co] oznacza po prostu, że [...] ktoś może zaproponować lepsze rozwiązanie”.⁵⁰ W takim razie nadal wydaje się, iż rację ma na przykład Kołakowski, kiedy pisze, że współczesna filozofia, uciekając od epistemologii, promuje rozmaite relatywizmy i również dla (neo)pragmatystów „sens pytań filozoficznych, jak zresztą wszystkich innych, określony jest czy to przez reguły gry językowej, czy przez historyczny układ albo daną cywilizację, w której ramach były wyrażane, czy wreszcie przez wzgląd na użyteczność. Nie ma obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje zatem coś takiego jak prawomocność *tout court*. Prawda filozoficzna, rozwiązanie problemu, może w rzeczy samej być prawomocne, lecz prawomocność ta zrelatywizowana jest do pewnej gry, kultury lub zbiorowego czy indywidualnego celu. Po prostu nie możemy posunąć się dalej, nie dysponujemy narzędziami do wyważania drzwi wiodących poza język, poza zespół przygodnych norm kulturowych, poza praktyczne imperatywy urabiające nasze myślenie”.⁵¹

Rorty, jak cały czas podkreślam, jest świadomy pułapki relatywizmu. Relatywizm jest tradycyjnie i bez namysłu przypisywany wszystkim pragmatystom, a w dodatku jest terminem wieloznacznym, co jeszcze bardziej komplikuje problem.

⁴⁵ Por. R. Rorty, *Nauka jako solidarność...*, s. 213.

⁴⁶ Por. *ibid.*, s. 207.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 208.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 209.

⁵¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, [w:] id., *Jeśli Boga nie ma...*, *Horror metaphysicus*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań 1999, s. 9. W sprawie poglądów Kołakowskiego na relatywizm we współczesnej filozofii zob. np.: id., *Nasz relatywny relatywizm*, [w:] *Habemas, Rorty, Kołakowski...*, s. 97–108.

Biorąc za przykład chociażby pojęcie „prawdy”, relatywizm możemy, według Rorty’ego, ująć na trzy sposoby. Zgodnie z pierwszym poglądem, jedno przekonanie jest równie dobre jak inne. Drugie rozumienie relatywizmu zakłada, że „prawdziwy” jest terminem niejednoznacznym, posiadającym tyle znaczeń, ile jest procedur uzasadniania. Natomiast trzecie podejście do tej kwestii wiąże się z twierdzeniem, że „ani o prawdzie, ani o racjonalności nie da się niczego powiedzieć i można jedynie podać opis znanych procedur uzasadniających, które dane społeczeństwo – nasze społeczeństwo – stosuje w tym czy w innym obszarze badań”.⁵²

Rorty jako pragmatysta nie chce podawać definicji prawdy. Co więcej, w „perspektywie Wittgensteinowskiej, Davidsonowskiej czy Deweyowskiej”, jaką generalnie obiera, „nie istnieje coś takiego jak »najlepsze wyjaśnienie« czegokolwiek; istnieje natomiast wyjaśnienie, które najlepiej odpowiada celom tego, kto wyjaśnia”.⁵³ Dalej przyznaje w duchu Davidsona, że wyjaśnienie „zawsze dokonuje się zgodnie z jakimś opisem, a alternatywne opisy tego samego przyczynowego procesu przydają się dla innych celów. Nie ma opisu, który w jakiś sposób byłby »bliższy« niż inne wyjaśnianej operacji”.⁵⁴

Rorty nie widzi sensu w rozróżnianiu między tym co absolutne i tym co relatywne. Jeżeli już pogodzimy się z myślą, że nie potrzebujemy oddzielać poszczególnych „realności” od pojęć, które są albo nie są do nich adekwatne, okaże się, że niepotrzebnie trapimy się problemem opozycji: relatywizm–absolutyzm. Rorty nie zamierza głosić pozytywnej tezy, że coś jest relatywne względem drugiego. Stawia natomiast tezę czysto negatywną, że „lepiej byłoby obywać się bez tradycyjnego rozróżnienia wiedzy i opinii, to jest rozróżnienia pomiędzy prawdziwością jako pozytywnie wartościującym określeniem dobrze uzasadnionych przekonań”.⁵⁵ Tymczasem realista–absolutysta nie może uwierzyć, aby można było „na serio” przeczyć istnieniu wewnętrznej natury prawdy. Interpretuje zdania pragmatysty jako kolejną próbę ujęcia natury prawdy, jako teorię, zgodnie z którą prawda jest aktualnym poglądem jednostki lub grupy. Taka teoria byłaby jednak wewnętrznie sprzeczna. Rorty nie rości sobie pretensji do głoszenia jakiegokolwiek teorii prawdy, w tym także teorii relatywistycznej i szerzej „nie dysponując *żadną* epistemologią, *a fortiori* nie dysponuje epistemologią relatywistyczną”.⁵⁶ Stąd, co uparcie powtarza, żaden relatywizm nie jest odpowiedni do opisywania jego etnocentryzmu.⁵⁷

⁵² R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*..., s. 38.

⁵³ Id., *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna*, [w:] id., *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 91.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ R. Rorty, *Nauka jako solidarność...*, s. 205.

⁵⁶ Id., *Solidarność czy obiektywność?*..., s. 39.

⁵⁷ Id., *Nauka jako solidarność...*, s. 205.

Pozwolę sobie najpierw wspomnieć o drugim z wymienionych relatywizmów, który jest dla Rorty'ego stanowiskiem „przewrotnym” i „ekscentrycznym”, bo tożsamość znaczenia pojęcia nie wyklucza, według niego, ani różnorodności jego odniesień, ani różnorodności procedur, jakie można wykorzystywać do przypisywania znaczeń temu pojęciu. Tak na przykład „prawdziwość” jest, w ujęciu Rorty'ego, terminem ogólnym, niedefiniowalnym, bo podstawowym, wyrażającym zgodę, a nadawane mu w danej wspólnotie znaczenie łączy się z aprobowanym przez tę wspólnotę uzasadnieniem. Natomiast relatywizm, w którym każde przekonanie jest równie dobre jak inne, jest zdaniem Rorty'ego, „głupawy i sam siebie obalający”.⁵⁸ Jest on bowiem wynikiem krytyki prób, które miały na celu uprzywilejowanie jakiegoś rodzaju poznania, uczynienie z niego swego rodzaju fundamentu wiedzy i przedstawienie go jako tego, o czym *naprawdę* mówimy – zwłaszcza kiedy mamy na celu uzgodnienie różnych interpretacji jednego „tekstu” (napisanego lub wypowiedzianego). Z pragmatycznego punktu widzenia uprzywilejowanie jednego wzoru interpretacji, jak to się dzieje szczególnie w naukach przyrodniczych, i przedstawienie go jako modelu badania jest kolejną próbą ocalenia pojęcia prawdziwości jako zgodności z obiektywną rzeczywistością. Natomiast dla Rorty'ego poszczególne nauki humanistyczne i przyrodnicze przeplatają się we wzajemnych relacjach i nie powinniśmy nawet próbować wskazywać, co decyduje o ich tożsamości. Niestety, dotychczasowa, nieudana krytyka takich poczynań zaowocowała „właśnie rodzajem takiego »głupiego relatywizmu«, zgodnie z którym poglądy przewrażliwionych mistyków na temat grudek [zastanych w świecie przedmiotów nauk przyrodniczych – W. P.] stoją poniekąd »na równi« z poglądami profesorów chemii (jak u Feyerabenda) albo że oparte na swobodnych skojarzeniach interpretacje tekstów »stoją na równi« z zwykłymi analizami filologicznymi bądź historycznymi”.⁵⁹ Z tym, że „stoi na równi” oznacza, w tym i w podobnych kontekstach, „stoi na równi pod względem epistemologicznym”, co czyni z tego relatywizmu pogląd prawdziwy, ale trywialny. W opinii Rorty'ego, „każdy, choćby i sprawiał wrażenie wariata, może – o ile wiemy, jedynie na gruncie *epistemologicznym* – wymyślić olśniewające nowością wyjaśnienia znaczeń pewnych tekstów albo natury pewnych grudek”.⁶⁰ Niepoprawne, według Rorty'ego, wnioskowanie od „nie ma epistemologicznej różnicy” do „nie ma obiektywnego kryterium wyboru” ugruntowało „głupi relatywizm” i doprowadziło niektórych filozofów do „prób formułowania ogólnych teorii interpretacji, teorii, które miały nam pomóc zachować idee »właściwej interpretacji tekstu« jako przeciwieństwa »interpretacji dobrej dla pewnych celów«”.⁶¹ Ponieważ Rorty zakłada, że intersubiektywna zgodność i wza-

⁵⁸ *Ibid.*, s. 204.

⁵⁹ R. Rorty, *Teksty i grudki*, [w:] id., *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 135.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, s. 136.

jemna tolerancja są możliwe na każdym etapie poznawania, a obiektywność poznania zależy jedynie od zdolności osiągnięcia porozumienia, przyjmuje więc tylko tę drugą ideę.

To, że możemy poradzić sobie bez tradycyjnych, kłopotliwych dystynkcji, które ciągle odżywają pod postacią opozycji sfery języka i sfery faktów, starali się wykazać Wittgenstein, Quine, Goodman i Davidson. Rorty jest przekonany o tym, że damy sobie radę bez owych rozróżnień, ponieważ są one „stworzone, raczej sztucznie niż naturalnie, i [...] mogą zostać zniesione, unicestwione, jeżeli tylko zastosuje się odmienny słownik niż ten, którego używała tradycja filozoficzna”.⁶² Broniąc się przed zarzutem irracjonalizmu i relatywizmu, Rorty stwierdza, że oskarżenia te zakładają podziały, których pragmatyści nie dokonują. Sugeruje, że być może najodpowiedniejsze, w tym kontekście, byłoby określenie go mianem „antydualisty”, między innymi dlatego, że jest pewien, iż cele, jakim te podziały służyły, „mogą być osiągnięte za pomocą nienasuujących większych problemów, socjologicznych rozróżnień obszarów, w których niewymuszona zgodność zakłada się stosunkowo rzadko, i obszarów, w których występuje ona względnie często”.⁶³

To powinno wystarczyć, by dyskusja nad daną kwestią „toczyła się starymi dobrze znanymi, nieprowadzącymi do ostatecznego rozstrzygnięcia drogami [...] na wszystkich starych, dobrze znanych terenach, powracając do każdego oklepanego szczegółu, najrozmaitszych zalet i wad”⁶⁴ ścierających się stanowisk. Nową propozycję zawsze można poddać pod dyskusję i liczyć na to, że dojdzie się do porozumienia. Przy odpowiednim zestawieniu przekonań wszystko można dopasować do aktualnego światopoglądu wspólnoty.⁶⁵ Bynajmniej nie oznacza to, że układ przekonań jednej osoby jest równie dobry jak innej. Uczestnicząc w rozmowie i mając przy tym na celu „jakiś konsens”, „musimy [...] dogadywać się między sobą, mamy obowiązek rozmawiać o naszych światopoglądach, stosować raczej perswazję niż siłę, zachowywać tolerancję względem inności, ze skrucą przyznawać się do pomyłek”⁶⁶, a nie przekonywać za wszelką cenę. „My irracjoniści”, jak z ironią pisze o pragmatystach Rorty, „nie dostajemy piany w ustach i nie zachowujemy się jak zwierzęta. Po prostu odmawiamy rozmowy w pewien sposób, mianowicie rozmowy na sposób platoński”.⁶⁷ W innym miejscu precyzuje tę deklarację, pisząc, że „rozdzielenia między tym, co odnalezione i tym, co stworzone, tym, co naturalne i tym, co sztuczne – nie są, jak już mówiłem rozróżnieniami, które my pragmatyści powinniśmy stosować. To też, dla nas, pragmatystów, byłoby lepiej powiedzieć, że słownik, w którym

⁶² R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 56.

⁶³ Id., *Nauka jako solidarność...*, s. 211.

⁶⁴ Id., *Pragmatyzm bez metody...*, s. 102.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 103.

⁶⁷ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie...*, s. 53.

zostały sformułowane tradycyjne problemy zachodniej filozofii, był kiedyś użyteczny, ale już takim nie jest. Ujmując tę sprawę w ten sposób można uniknąć wrażenia, iż twierdzimy coś takiego: podczas gdy tradycja boryka się z czymś, co tak naprawdę nie istniało, my pragmatyści mamy do czynienia z czymś, co rzeczywiście *ma miejsce*".⁶⁸

Wobec oskarżenia o relatywizm wykazanie, że można sobie bardzo dobrze radzić, omijając te i tym podobne „platonizmy”, jest dla Rorty'ego i pragmatystów z jego kręgu niezwykle istotną sprawą. Dlaczego tak jest, wyraża następująco: „Gdybyśmy potraktowali rozróżnienie między tworzeniem i odnajdywaniem poważnie, nasi przeciwnicy mogliby zadać nam [...] dziwne pytanie. Pytaliby mianowicie, czy ten zdumiewający fakt, że to, o czym sądzono, iż jest obiektywne, okazało się subiektywne, jest naszym odkryciem czy też naszym wynalazkiem? Gdybyśmy następnie powiedzieli, że fakt ten jest naszym odkryciem, że jest obiektywnym faktem, iż prawda jest subiektywna, znaleźlibyśmy się wobec niebezpieczeństwa wewnętrznej sprzeczności naszych poglądów. Jeżeli natomiast odpowiemy, że fakt ten jest naszym wynalazkiem, okaże się, że jesteśmy niepoważni. Dlaczego ktokolwiek miałby potraktować nasz wynalazek poważnie? Jeżeli prawdy są jedynie wygodnymi fikcjami, co z prawdziwością twierdzenia, że takimi one są? Czy jest to również wygodna fikcja? Wygodna do czego? I dla kogo?”.⁶⁹ Ponieważ Rorty nie znajduje zastosowania dla rozróżnień w rodzaju „odnalezione czy stworzone?”, traci, dla niego, na aktualności podział między tym co rzeczywiste i tym co pozorne. Nie może też twierdzić, że ma kontakt z czymś, co rzeczywiście „ma miejsce”. W zamian, powtarzam po raz kolejny, proponuje rozróżnienie tego, co bardziej i mniej użyteczne. Trzyma się zdania, że „słownik greckiej metafizyki i chrześcijańskiej teologii, słownik używany w tym, co Heidegger nazywa »tradycją ontoteologiczną«, był użyteczny dla celów, jakie mieli nasi przodkowie. My jednak mamy odmienne cele, którym lepiej będzie służyć zastosowanie innego słownika [...] dlatego, że mamy do rozwiązania odmienne problemy niż te, które zaprzętały naszych przodków”.⁷⁰ Poza tym łatwiej i wygodniej mówić nam o tym, czego potwierdzenie znajdujemy w naszej wspólnocie, „porzucając heurystyczną fikcję uniwersalnego audytorium, audytorium idealnego”.⁷¹

Etnocentryzm Rorty'ego mówiący, najogólniej, że „wszystkie kultury są sobie równe”, że są równie racjonalne, może brzmieć jako relatywizm tylko wówczas, gdy będziemy to zdanie rozpatrywać na gruncie metafizycznym i epistemologicznym i jeżeli uznamy, że porozumienie między odmiennymi kulturami jest niemożliwe, a przekonania innej społeczności nie dadzą się uzgodnić

⁶⁸ *Ibid.*, s. 56.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 51.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 56.

⁷¹ R. Rorty, *Pojęcie racjonalności*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski...*, s. 119.

z naszymi. Jedynie ci, którzy sugerują, że „każda kultura wyposażona jest w niepodważalne aksjomaty, »konieczne prawdy«, które stanowią barierę utrudniającą komunikację pomiędzy kulturami”, myślą, że „dialog pomiędzy kulturami [jest] niemożliwy, możliwe [jest] tylko przyporządkowanie siłą. Natomiast wedle pragmatystycznej koncepcji racjonalności bariery takie nie istnieją”.⁷² Zgodnie z intencjami Rorty’ego, „być etnocentrycznym, to po prostu widzieć przy pomocy własnych oczu. Aby obronić etnocentryzm, wystarczy więc tylko stwierdzić, że nie możemy widzieć przy pomocy oczu czyichś”.⁷³ Oznacza to, że przekonania innej osoby lub kultury musimy skonfrontować z naszymi, jeżeli mamy je zaakceptować. Jest to możliwe, ponieważ, jak zakłada Rorty, ta druga strona zawsze będzie podzielała z nami znaczną część swoich przekonań. Gdyby było inaczej, „nie moglibyśmy stwierdzić, że używa ona w ogóle jakiegoś języka, a więc że w ogóle posiada jakieś przekonania”.⁷⁴ Nasze kontakty z innymi kulturami czy społecznościami nie powinny być rozumiane jako zderzenie dwóch odmiennych sposobów myślenia, których nie można ze sobą w żaden sposób pogodzić i które są dedukcyjnie wywiedzione z różnych, niedających się ze sobą uzgodnić przesłanek. Różne kultury „to niealternatywne geometrie, nie do pogodzenia z racji swych aksjomatycznych struktur i wzajemnie sprzecznych aksjomatów. Geometrie są nie do pogodzenia z założenia, co nie ma miejsca w odniesieniu do jednostkowych i kulturowych przekonań; nadto, struktura tych zespołów nie jest aksjomatyczna”.⁷⁵

Odmienność kultur może być, w rozumieniu Rorty’ego, pojmowana na trzy sposoby: 1) ludzie żyją w rozmaitych kulturach, a jedną z nich jest nowożytna kultura europejska – „ekspansywna” i „uniwersalistyczna”. Poszczególne kultury to samoistne „monady”, „metafizyczne wszechświaty same w sobie”. Ludzkość tworzy wiele takich monad rozproszonych na całej ziemi, ale poszczególni ludzie żyją, tak naprawdę, tylko w jednej z nich. Można stąd wyciągnąć wniosek, że 2) nie istnieją ahistoryczne lub/i transcendentalne kryteria pozwalające obiektywnie ocenić różne tradycje kulturowe; „możemy być tylko »tu i teraz«, a nie »tam«, w innej tradycji, po drugiej stronie Pirenejów, jak mawiał Pascal”.⁷⁶ Jednak zwolennicy relatywizmu, którzy deklarują bezwzględną równość kultur, twierdzą inaczej. Według nich 3) istnieją kryteria (na przykład pojęcie piękna) służące obiektywnej ocenie, ale ich stosowanie powoduje właśnie wskazanie na „prawomocność” i zupełność każdej tradycji z osobna, nawet jeżeli wydają się one zupełnie od siebie różne albo ze sobą sprzeczne.⁷⁷ Nie ulega chyba wątpli-

⁷² Id., *Nauka jako solidarność...*, s. 207.

⁷³ *Ibid.*, s. 205–206.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 206.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 207.

⁷⁶ W. J. Burszta, *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistyczne widzenie*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem...*, s. 191.

⁷⁷ Por. *ibidem*.

wości, że Rorty'ego interesuje wyłącznie stanowisko opisywane tu jako drugie w kolejności. Poszczególne kultury różnią się, według niego, jedynie „stopniem odmienności rozmaitych teorii istniejących w danej kulturze”.⁷⁸ Toteż trudności w porozumiewaniu się polegają, w jego opinii, na tym, że nie możemy zrozumieć i pogodzić się z tym, że inni się z nami nie zgadzają. Ponieważ obiektywność nie jest sprawą poszukiwania czegoś pozaludzkiego, ale jest pragnieniem intersubiektywnego porozumienia i poszerzenia owego my – tych, którzy myślą podobnie, więc Rorty nie proponuje kolejnej rozprawy z relatywizmem. Stawia on tradycyjne problemy w odmiennym świetle, co potwierdza między innymi w tych słowach: „W istocie, my-niewyraźni chcielibyśmy zastąpić »obiektywność« przez »niewymuszoną zgodność«, chcielibyśmy na poziomie epistemologicznym umieścić całą kulturę czy też – wyrażając to inaczej – w ogóle pozbyć się idei »poziomu epistemologicznego« czy »statusu poznawczego«”.⁷⁹

Poznawanie, zdobywanie wiedzy polega w koncepcji Rorty'ego na przyjmowaniu twierdzeń, które wydają się nam dzisiaj wystarczająco uzasadnione i „skrojone na miarę naszych potrzeb”. W żadnej mierze nie dokonuje się ono z boskiego punktu widzenia, ale ze względu na ludzkie potrzeby, więc Chmielewski może stwierdzić, że etnocentryzm Rorty'ego oznacza aprobatę tylko dla tych sposobów zdobywania, uzasadniania i oceny wiedzy, które są charakterystyczne dla danej społeczności, a jej członkowie „muszą uznać, że każde badanie musi się od czegoś zacząć [...] co ogranicza liczebność możliwych do wykorzystania sposobów postępowania i myślenia oraz możliwych zmian w naszych poglądach”.⁸⁰ Putnam interpretuje etnocentryzm Rorty'ego jako próbę stwierdzenia, że „z Boskiego punktu widzenia nie istnieje żaden Boski punkt widzenia”.⁸¹ Ponieważ Rorty nie odwołuje się do jakiegoś metafizycznego stanu rzeczy, więc dla Putnama jest tak czy inaczej relatywistą. Putnam zaś w ramach swojego „realizmu wewnętrznego” proponuje metafizyczną, ale „wewnętrzną” instancję, pojęcie idealnej wspólnoty z jej „idealizacyjną racjonalną adekwatnością”, na które Rorty w żaden sposób nie chce przystać.⁸² W jego mniemaniu

⁷⁸ R. Rorty, *Nauka jako solidarność...*, s. 207.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 204.

⁸⁰ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 245.

⁸¹ R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. A. Szahaj, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem...*, s. 74–75.

⁸² Zob. np. *ibid.*, s. 57–78; R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?...*, s. 40–44. Na dyskusję tych dwóch pragmatystów, toczącą się wokół kwestii relatywizmu zwraca uwagę, między innymi, Chmielewski. Uznaje on wypowiedzi Rorty'ego za „przekonującą i atrakcyjną retorykę pragmatyczną”, która nie wnosi nowych merytorycznych elementów do rozmowy o relatywizmie. W dodatku jest to, w jego odczuciu, retoryka niespójna. Poza tym, co jest tu ważniejszą sprawą, Chmielewski dostrzega, wbrew deklaracji samego Rorty'ego, analogię między oskarżeniem Putnama w stosunku do Rorty'ego, a tym, jakie wniesiono przeciw Protagorasowi, że mianowicie „odbiera on sobie prawo nauczania własnej nauki o tym, iż każdy pogląd jest równie prawdziwy, ponieważ

pragmatystę „można krytykować jedynie za to, że *zbyt* poważnie traktuję swoją wspólnotę. Można go krytykować jedynie za etnocentryzm, ale nie za relatywizm. Być etnocentrycznym, znaczy dzielić ludzkość na tych, względem których należy uzasadniać swoje przekonania, i na całą resztę [...] W tym sensie etnocentrykiem staje się każdy, kto angażuje się w toczący się spór – bez względu na to, jak bardzo realistyczna jest retoryka obiektywności, jaką eksponuje w swojej nauce”.⁸³ Tym samym Rorty przechodzi na etyczną i polityczną płaszczyznę rozważań. Z tej perspektywy jedyne, co ma znaczenie, „to powszechne przekonanie, że »prawdziwym« lub „dobrym” nazwiemy wszystko, co jest wynikiem swobodnej dyskusji – jeśli zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same zadbają o siebie”.⁸⁴ Podobnie jak uczeni Kuhna, także etnocentryści Rorty’ego chętnie poddają swoje poglądy pod dyskusję, „licząc na to, że poglądy wyznawane przez obie strony spłotą się i że może tym sposobem wyłoni się jakiś konsens”.⁸⁵ Swobodna dyskusja wcale nie oznacza jednak rozmowy „wolnej od ideologii”. Oznacza natomiast taką debatę, jaka może mieć miejsce, „kiedy prasa, prawodawstwo, wybory i uniwersytety są wolne, mobilność społeczna znaczna i szybka, umiejętność czytania powszechna, wyższe wykształcenie ogólne i dostępne, a pokój i dobrobyt zapewniają czas wolny, potrzebny na słuchanie rozmaitych ludzi i zastanowienie nad tym, co mówią”.⁸⁶

Zródłem porozumienia międzyludzkiego i racjonalności są zatem „cnoty ciekawości, otwartości i dialogowości” – szczerą, uprzejmą rozmową, nie zaś metafizyczne założenia. To, co przeciwnicy Rorty’ego nazywają w jego (anty-anty)etnocentryzmie relatywizmem, woli on opisywać jako antyrepresentacjonizm, antyfundamentalizm, antyesencjalizm albo antydualizm.

SUMMARY

The objective of the paper is to examine Richard Rorty's approach to rationalism, relativism, and ethnocentrism in order to demonstrate the philosopher's attitude to both theoretical and pragmatic reason (common sense). In his first works, Rorty disputes with continental philosophical tradition of Platonists and Kantians – Philosophy as Metaphys-

nie ma sensu wówczas jakiegokolwiek nauczanie: każdy ma swoją prawdę, którą uważa za słuszną. Rorty, który twierdzi, że odrzuca relatywizm, odpiera jednak ten argument dokładnie tak samo, jak to czyni Protagoras, a mianowicie orzekając, iż jego pogląd nie jest prawdziwszy z metafizycznego, realistycznego punktu widzenia, lecz jest »lepszy« od innych z uwagi na konsekwencje praktyczne, do jakich prowadzi z jego punktu widzenia”. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 246.

⁸³ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność? ...*, s. 49.

⁸⁴ Id., *Prywatna ironia i nadzieja liberalistów*, przeł. E. Nowotka, „Twórczość”, 1992, nr 12, s. 68.

⁸⁵ Id., *Pragmatyzm bez metody...*, s. 102. Ciekawe poglądy na znaczenia i rolę konsensusu w polityce i życiu społecznym prezentuje wspomniany już Rawls. Zob. id., *op. cit.*

⁸⁶ R. Rorty, *Prywatna ironia i nadzieja liberalistów...*, s. 68.

ics and Epistemology. Against this philosophy he sets his neopragmatism enriched with Wittgenstein, Quine, Putnam, Davidson and Kuhn. Building an alternative conceptual schema to that of Platonists, Rorty calls himself an anti-Platonist, an anti-metaphysician, an anti-foundationalist, an anti-dualist, an ironist.

Rorty's schema is based on the belief that there is no intelligible Truth. His opponents accuse him of irrationalism. Following Rorty, the author describes the term "rationalism" as: (1) an ability to manage life; (2) an ability to choose the right virtue; (3) a synonym of tolerance; (4) a criterion in the humanities and natural science. In the realm of the second "rationalism" philosophers and theologians elaborated the greatest dualisms and artificial philosophical problems such as mind-body problem. Rorty suggests that we can just avoid any discussion on those traditional questions. They are justified only within the old metaphysical language and only within that language can he be hailed as an irrationalist.

However, Rorty emphasizes that the human being is rational. The language of neopragmatists is anti-dualistic. Every knowledge is a holistic system of convictions and desires. Objectivity and rationalism of knowledge is guaranteed by (1) coherence, and (2) the support of the majority of the adequate community: scientists, members of the same religion, etc. The question arises: which statement helps us better to solve a given problem instead of logically distinguishing between true and false. It is better to estimate both theoretical and practical solutions by prism of success and failure. By building the alternative conceptual schema, Rorty exposes himself to relativism.

Rorty rejects the name of a "relativist". We have different language games. For that reason, the webs of convictions and desires are antagonistic and incommensurable. The meaning is a socio-linguistic product of the same community or the same culture. All of them are equally rational. According to Rorty, this is not relativism, but ethnocentrism. Objectivity, rationalism, and the justification of knowledge is guaranteed by the support of the majority of rational members. The method of reaching an intersubjective agreement is free discussion. Here, Rorty's attempt of a political and ethical vision of philosophy is marked.

In the appendix it is indicated that from analytical philosophy by way of neopragmatism Rorty proceeded to comparative literature and poetry. His intellectual trajectory between theoretic and pragmatic reason is described in his own words when shortly before his death he concluded: "I now wish that I had spent somewhat more of my life with verse. This is not because I fear having missed out on truths that are incapable of statement in prose. There are no such truths; there is nothing about death that Swinburne and Landor knew but Epicurus and Heidegger failed to grasp. Rather, it is because I would have lived more fully if I had been able to rattle off more old chestnuts – just as I would have if I had made more close friends".