



TOMAS SAULIUS

Lietuvos sporto universitetas, Lietuva
Lithuanian Sports University, Lithuania

KARTEZINIO DUALIZMO RECEPCIJA RICHARDO RORTY KŪRINYJE FILOSOFIJA IR GAMTOS VEIDRODIS

Reception of the Cartesian Dualism
in Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*

SUMMARY

The paper deals with the question of legitimacy of Rorty's reference to "Descartes" and "Cartesian philosophy" as a turning point in the "philosophy-as-epistemology" tradition. The first chapter discusses Rorty's methodological presuppositions relevant to "therapeutic" and "historicistic" aspects of his "radical critics". It reveals that his notion of philosophical vocabulary as "metaphoric" is incoherent and confronts with his claim that there is "Cartesian-Kantian" in the Western philosophy. In the second chapter, it is concluded that Wittgensteinian "sense in usage" conception, which is relevant to Rorty, conflicts with his attempt to argue for the contingency of Cartesian terminology on the basis of the "criteria of the mental" argument.

SANTRAUKA

Straipsnyje nagrinėjama, kokių pagrindų R. Rorty *Gamtos veidrodyje* „Descartes'as" ar „kartezinė filosofija" laikoma „filosofijos-kaip-epistemologijos" atskaitos tašku. Pirmame skyriuje aptariamos Rorty metodologinės nuostatos, susijusios su „terapiniu" ir „istoricistiniu" jo plėtojamos „radikalios kritikos" aspektais. Parodoma, kad filosofinio žodyno kaip „metaforikos" samprata esti nenuosekli ir konfrontuoja su teiginiu, jog Vakarų filosofijoje egzistuoja „kartezinė-kantiškoji paradigma". Antrame skyriuje daroma išvada, kad Rorty svarbi vitgenšteiniškoji „reikšmės kaip vartosenos" samprata nesiderina su jo pastangomis kartezinės terminijos kontingentiškumą grįsti „mentalinių dalykų kriterijaus" argumentu.

Beveik prieš keturis dešimtmečius publikuotas Richardo Rorty *opus magnum* pavadinimu *Filosofija ir gamtos veidrodis* tebėra vienas svarbiausių šiuolaikinės fi-

RAKTAŽODŽIAI: Rorty, Descartes'as, sąmonė, pragmatizmas, dualizmas.
KEY WORDS: Rorty, Descartes, mind, pragmatism, dualism.

losofijos tekstų. Kaip ir Nietzsche's *Anapūs gėrio ir blogio* ar *Stabų saulėlydis*, tai yra „radikalios kritikos“ pavyzdys, kai identifikuojamos tam tikros „filosofemos“, susiejantys atskirus tekstus į vieną „rašytinę tradiciją“, ir, aiškinant tų „filosofemų“ atsiradimo aplinkybes, tarpusavio sąsajas bei jų taikymo logines išdavas, pateikiamas „tradicijos“ neigiamas vertinimas. Kaip jau byloja pats kūrinio pavadinimas, Rorty susitelkia į „veidrodžio vaizdinių istorinį fenomeną“ (*the historical phenomenon of mirror-imagery*), į „okuliariinių metaforų dominavimą Vakarų mąstysenoje“ (Rorty 2009: 13). Apeliuodamas į Wittgensteino, Dewey, Heideggerio, Sellarso, Quine'o ir kt. įžvalgas, Rorty tikisi visiems laikams atsikratyti šios pasenusios metaforikos. Maža to, jis nevengia kvestionuoti akademinės filosofijos reikšmės postmoderniai kultūrai ir drąsiai kalba apie „po-filosofinės kultūros“ perspektyvą (Rorty 1983: xxx–xxi).

Sprendžiant iš 1974 m. Rorty rašyto laiško, *Gamtos veidrodyje* jį labiausiai do-

mina šios „filosofemos“: „Pažinimo kaip gamtos veidrodžio vaizdiny“, „Vaiduoklio mašinoje vaizdiny“ ir „Filosofijos vaizdiny“, t. y. vaizdiny „disciplinos, kuri skiriasi nuo menų ir mokslų bei yra atsidavusi grumtis su klausimais apie mūsų vidinių reprezentacijų tikslumą ir sąsajas tarp Vaiduoklio ir Mašinos“ (cit. iš Gross 2008: 212). Esą be „kitų dviejų vaizdinių atsiradimo septynioliktame amžiuje“ nebūtų ir „Filosofijos vaizdinio“ (ten pat). Labai panašiai pagrindiniai akceptantai išskiriami ir *Gamtos veidrodžio* įžangoje (Rorty 2009: 12). Daug kur šiame veikale „Descartes'as“ ar „kartezinė filosofija“ Rorty yra vartojami kaip lemiamo posūkio Vakarų filosofijos istorijoje markeriai. Straipsnyje mėginame išsiaiškinti, kokiomis prielaidomis remiantis kartezinis dualizmas pripažįstamas atskaitos tašku „filosofijos-kaip-epistemologijos“ tradicijoje. Mūsų tezė yra ta, kad *Gamtos veidrodyje* tos prielaidos yra gana miglotos ir veikiausiai prieštaringos.

Kokiu pagrindu Rorty imasi tvirtinti, esą „veikiau vaizdai [pictures], o ne propozicijos, metaforos, o ne tvirtinimai nulemia daugumą mūsų filosofinių įsitikinimų“ (Rorty 2009: 12)? Tai siejasi su kitu, esmingesniu klausimu: Kokios yra *Gamtos veidrodyje* plėtojamos „radikalios kritikos“ metodologinės nuostatos? Pats Rorty savąją kritiką priskiria „terapeiui filosofijai“ (*therapeutic philosophy*), kuri jam pirmiausia asocijuojasi su Carnapu (ten pat: xxxi–xxxii). Be to, jo filosofavimui būdingas „istorinis sąmoningumas“

(*historical awareness*), tam tikra „profesinė dorybė“, geriausiai įkūnyta Heideggerio darbuose (ten pat: 13). Abu šie aspektai mums ir rūpės pirmame skyriuje.

XX a. analitinėje filosofijoje įsitvirtina požiūris, kad filosofijos „fundamentalios problemos“ kyla iš skirtumo tarp kalbos „gramatinės struktūros“ ir „loginės struktūros“ nepaisymo, t. y. nepakankamai reflektivaus požiūrio į kalbą. „Didieji mirusieji filosofai“ daugeliu atvejų klysta būtent todėl, kad kalbinėms išraiškoms priskiria logines funkcijas, kurios, žvel-

giant iš „loginės analizės“ požiūrio taško, joms anaiptol nepriklauso. „Dauguma filosofijos klausimų ir sakinių kykla dėl to, kad mes nesuprantame mūsų kalbos logikos“ (4.003) (Vitgenšteinas 1995a: 59). Kada „fundamentalios problemos“ laikomos tam tikromis „deviacijomis“, „terapinės filosofijos“ idėja atrodo visiškai natūrali. Tiesa, ji traktuojama gana skirtingai. „Idealios kalbos“ stovyklos atstovai, pavyzdžiui, Carnapas, linkę manyti, kad „terapija susijusi su naujos kalbos vartojimu“, kurios griežtos taisyklės užkerta kelią „seniems prieštaravimams“ (cit. iš: Maxwell and Herbert Feigl 1992: 179). Savo ruožtu „kasdienės kalbos“ stovyklos atstovai, tarkime, vėlyvasis Wittgenšteinas, „filosofinę terapiją“ sieja su „žodžių gražinimu iš metafizinio į kasdienį jų vartojimą“ (§ 116) (Vitgenšteinas 1995b: 175). Wittgenšteino „terapija“ aprašo įprastinę kalbos vartoseną, „tiesiog viską padeda prieš mus“ (§ 126) (ten pat: 178), ir tokiu būdu atskleidžia „vieną ar kitą nesąmonę ir gumbus, kuriuos užsidirbo protas, mušdamas galvą į kalbos ribas“ (§ 119) (ten pat: 176). Panašu, kad *Gamtos veidrodyje* savo filosofiją pristatydamas kaip „terapinio“ pobūdžio, Rorty turi omenyje būtent vitgenšteinišką „ne-normalios kalbinės praktikos“ demaskavimą (Tartaglia 2007: 19).

Nesunku pastebėti, jog Wittgenšteinas vaizduojamas kaip „kultūrinis herojus“, tokiu būdu grynai retorinėmis priemonėmis į diskursą įvedant Rorty reikalingų premisų. Jis laikomas vienu pagrindinių „revoliucionierių“ (šalia Heideggerio ir Dewey), kėlusių sau tikslą „skatinti skaitytąją kvestionuoti savo paties filosofavimo motyvus, užuot jam duodant naują

filosofinę programą“ (Rorty 2009: 5–6). Rorty taip pat ypač artima „vitgenšteiniškoji kalbos kaip įrankio, o ne veidroščio, samprata“ (ten pat: 9). Vis dėlto, žvelgiant platesniame kontekste, Rorty santykis su Wittgenšteinu nevienareikšmis. *Lingvistinio posūkio* (1967) įžangoje akcentuojamas pastarojo „metodologinis nominalizmas“, t. y. įsitikinimas, kad būtina atsisakyti bandymų „kastis po kalba“ (Rorty 1992: 9–10). Netgi sutinkant su Wittgenšteino teiginiu, kad kiekviena išraiška turi reikšmę (*sense*), jeigu tik jai reikšmę suteikiame, „metafizinė kalbos vartoseną“ netampa mažiau „deviantinė“ ir „paika“, kadangi, kaip rodo patirtis, „metafizikai“ nesugeba rišliai, neprieštarinčiai paaiškinti, kodėl kasdienės kalbos išraiškas jie vartoja taip neišprastai ir kokios yra jų siūlomo naujo kalbinio žaidimo taisyklės (ten pat: 32–33). Kita vertus, Rorty skeptiškai vertina Wittgenšteino ir kitų „loginės analizės“ šalininkų polinkį griežtai segmentuoti kultūrą, t. y. „filosofiją“ priešinti „mokslui“ (ten pat: 39). Vėlesnėse publikacijose Rorty savo filosofines preferencijas sieja su „Wittgenšteino skirtingo perskaitymo“ galimybe. Kai kas mano, jog vitgenšteiniškosios „terapijos“, ar „minčių loginio nuskaidrinimo“ (4.112) (Vitgenšteinas 1995a: 64), esmė – ne pateikti „adekvačią“ kalbos prigimties sampratą, bet parodyti, kad bet kokios teorijos, aiškinančios kalbos ir nekalbinės tikrovės santykį, neišvengiamai yra „nesąmonės“ (Rorty 2007: 165). Rorty atsiriboja nuo tokio požiūrio ir save priskiria „vitgenšteinininkams-pragmatikams“ („*pragmatic Wittgensteinians*“), kurie nelinkę manyti, kad filosofiją su kalba sieja kažkoks ypatingas, intymus

ryšys (ten pat: 162). Jų požiūriu, svarbu ne tai, kiek Wittgensteinui pasisėkė „panaikinti“ (*dissolve*) tradicines problemas, užuot mėginus jas „išspręsti“ (*solve*); svarbu būtent tai, kad jam pavyko „įtvirtinti naują žodyną, kuriame seni žodžiai vartojami naujai“ (ten pat: 125), „perausiti bendrų įsitikinimų ir troškimų tinklą, kuris sudaro Vakarų kultūrą“ (ten pat: 135). Perkėlus akcentą nuo „reikšmės“ ant „vartosenos“, pati „minčių loginio nuskaidrinimo“ idėja tapo problemiška, tad Wittgensteinui derėjo „metafizinę kalbos vartoseną“ kritikuoti akcentuojant jos „nenaudingumą“ (*“uselessness”*), o ne „beprasmiškumą“ (*“nonsense”*) (ten pat: 167). Turint omenyje visus šiuos niuansus, *Gamtos veidrodyje* keliamas „terapinės filosofijos“ lozungas, kaip ir dažnos nuorodos į „Wittgensteiną“, skaitytoją veikia klaidina, nei padeda jam susiorientuoti.

Pereikime prie „istorinio sąmoningumo“ aspekto. *Gamtos veidrodyje* vienas esminių priekaištų ankstesniajai filosofinei tradicijai yra toks: ji iš esmės yra pastanga „įamžinti tam tikrą esamą kalbinį žaidimą, socialinę praktiką ar savivaizdą [*self-image*]“ (Rorty 2009: 9–10). Maža to, tokia pastanga būdinga ir daugeliui analitinės filosofijos atstovų (ten pat: 8). Šis leitmotyvas nuolatos išskyla Rorty tekstuose. Esą „anglosaksai“ tvirtai laikosi nuomonės, kad dėl „konceptualinės analizės“ jie gali tinkamai paaiškinti tuos pačius dalykus, kurie buvo klaidingai paaiškinti anksčiau; kitaip tariant, jų manymu, įvairuojant žodinėmis išraiškoms, konceptai (turinio, prasmės elementai) lieka tie patys, ir jie kažkaip siejasi su pasaulio pastoviomis, „esminėmis“ cha-

rakteristikomis (Rorty 2007: 122–123). Toks požiūris įkalina „tradicinėje kartezinėje-kantiškojoje matricijoje“, kurią mėgina dekonstruoti Rorty (Rorty 2007: 142, 176). Pats Rorty save vadina „neo-hegelininku“ (*neo-hegelian*), taip reikšdamas principinį pritarimą Hegelio nuostatai, kad „filosofija yra savojo laiko sugriebimas mintimi“; kiekvienas iškilus mąstytojas, kaip, tarkime, Heideggeris ar Derrida, atranda „vaizdingų neologizmų“ (*imaginative neologisms*), juos įgalinančių artikuliuoti savosios epochos dvasią (ten pat: 129). „Istorinį sąmoningumą“ Rorty traktuoja kaip diachroninės perspektyvos įvedimą į filosofinį diskusiją. Esą ta diskusija visada vyksta įsitraukiant skirtingiems, dažnai „nebendramačiams“ žodynams ir akcentuojant „anksčiau nepastebėtas“ problemas. Tai sykiu reiškia, kad *Gamtos veidrodyje* Heideggerio figūra yra daugiau simbolinė nei Wittgensteino: Rorty žavi Heideggerio pastangos „grįžti prie graikų“, bet vargu ar jis linkęs manyti, kad „graikiškai išgirsto žodžio dėka me esame tiesiog paties prieš mus esančio dalyko, o ne tik prie žodžio reikšmės“ (Heideggeris 1992: 319). Galų gale „istoricizmo“ lozungas jo neįpareigoja *Gamtos veidrodyje* laikytis kurios nors nagrinėjamos idėjos tiesioginio konteksto. Nuo preciziškos ir nešališkos „istorinės rekonstrukcijos“ Rorty labai aiškiai skiria „racionalią rekonstrukciją“, t. y. tokį santykį su „didžiaisiais mirusiais filosofais“, kuriame paties rekonstruktoriaus asmeninės preferencijos, jo idėjos ir turimos žinios nėra suspenduojamos (Rorty 1998: 250–251). Pirmoji svarbi tuo, kad „mums padeda suprasti, jog gali būti ir kitokių intelektualinio gyvenimo

formų nei mūsiškė“; antrojo tipo rekonstrukcija mums leidžia įsirausti į diskusiją su praeities mąstytojais, mėginant išsiaiškinti, ką jie vienu ar kitu klausimu pasakytų, jei būtų „idealiai perauklėti“ (*ideally re-educated*), t. y. turėtų tų pačių žinių ir identiškas vertybes, kaip ir mes (ten pat: 249).

Tad kodėl gi Rorty „radikali kritika“ nukreipta į „vaizdus, o ne propozicijas“, į „metaforas, o ne tvirtinimus“? Kaip tai siejasi su jo vitgenšteiniškomis ir istoricistinėmis preferencijomis? Galima sutikti su Brandomu (2000: 156), kad skirtingų filosofinių kryptių sankirtos Rorty tekstuose pagrindinis taškas yra „žodyno“ (*vocabulary*) terminas (ar veikia tropas). Žodyno vartojimas, t. y. sąvokos taikymas formuluojant kurį nors teiginį, visų pirma paklūsta bendroms, socialinėms kalbinės komunikacijos normoms (ten pat: 179). Kitaip tariant, analitinės filosofijos šalininkų akcentuojama „loginė būtinybė“ iš tikrųjų tėra tik asmens internalizuotas kitų komunikantų poveikis, t. y. socialinės įtakos pasekmė (Rorty 2007: 166). Kita vertus, tradicines normas palaikančios viešos kalbinės praktikos neatsiejamos nuo privačių, normas transformuojančių praktikų (Brandom 2000: 179). „Vartoti žodyną, vadinasi, jį keisti. Štai kas žodynus skiria nuo kitokių įrankių“ (ten pat: 177). Rorty įsitikinimu, filosofijos atveju būtent metafora tampa efektyvia žodynų ir atitinkamai jais reiškiamų įsitikinimų bei troškimų (vertybių) keitimo priemone. Filosofija – tai ne kas kita, o siekis mus išlaisvinti nuo nusistovėjusio (ir susidėvėjusio) žodyno, primenant, kad tai tėra kultūrinis ir todėl neišvengiamai kontingentiškas

artefaktas (Rorty 1991b: 16). Kaip matėme, „loginės analizės“ prasminė ašis – kalbos „įprastinės vartosenos“ ir „metafizinės vartosenos“, laikomos „deviacija“, perskyra; sekant Rorty, būtent tokios filosofų „deviacijos“ ir yra kultūrinės kaitos ir intelektualinio progreso prielaida. Kultūrinės kaitos esmė – subtili „normalumo“ ir „kitoniškumo“ dialektika. Metafora – „tai kvietimas keisti kalbą ir gyvenimą, o ne pasiūlymas, kaip susisteminti vieną ar kitą“ (ten pat: 13). Tačiau metaforos nėra nepavaldžios laikui. Šie „nepažįstami garsai“ (*unfamiliar noises*) praranda efektyvumą, tampa „pažįstamais“ būtent tada, kai imami dažnai vartoti argumentuojant, legitimuojant įsitikinimus ir pan. (Rorty 1991a: 171). Žodžiu, metaforos miršta tapdamos „kanonu“, visuotine „norma“. Tačiau jeigu kiekvieno žodyno, įkaitant filosofų „techninę kalbą“, vartosenai būdingi „socialinis“ ir „privatus“ aspektai, o pastarasis reiškia neišvengiamą „normų“ pokytį išsakydamas tai, kas svarbu paskiram individui, tuomet neaišku, kas laiduoja „tradicinės kartezinės-kantiškosios matricos“ patvarumą ir sykiu Rorty plėtojamą „radikalios kritikos“ poreikį. Be to, jeigu „optinės metaforos“ išties dominuoja Vakarų filosofijoje, kaip akcentuojama *Gamtos veidrodyje*, tuomet tai jau nėra „metaforos“, nėra filosofiniai „neologizmai“ Rorty aktualia (anksčiau apibrėžta) prasme.

Rorty įsitikinimu, filosofams, ypač tiems, kuriuos jis vadina dualistais, būdingas prisirišimas prie tam tikrų „mirusių metaforų“, kurios jau keletą šimtmečių vartojamos kaip nuvalkioti techninės kalbos šablonai. Esą filosofijos,

kaip tariamai mokslinės disciplinos, statusas grindžiamas būtent šių šablonų retoriniu poveikiu. Tačiau juk tai suponuoja esant tam tikrą *bendrą interesą*, tam tikrą konvencionalią „meta-filosofinę“ poziciją, kuri, Rorty išpažįstamo pragmatizmo požiūriu, anaipol nėra

nereikšminga žodyno vartosenos aplinkybė. Jeigu dualizmas yra sutarimas dėl tam tikrų teiginių, tam tikras „kalbinis žaidimas“, kurį *homines ludentes* laiko prasmingu, argi Rorty pritiktų šiai komunikacinei racijai priešinti tam tikrą išorinę, „objektyvią“ logiką?

II

Kartezinio dualizmo recepciją, būdingą *Gamtos veidrodžiui*, iš esmės perteikia trys Rorty teiginiai: 1) Descartes'as sukuria „sąmonės“ (*mind*) sąvoką, tokiu būdu įvykdydamas „konceptualinę revoliuciją“; 2) „Sąmonės“ sąvokos taikymas nesuponuoja aiškaus „bendro kriterijaus“, kuris mums leistų aiškiai pasakyti, kokie dalykai laikytini „mentaliniais“, „psichiniais“, o kokie dalykai – ne; 3) Descartes'o „sąmonės“ konceptas, tiek ir jį suponuojančios „fundamentalios problemos“ (pirmiausia „sąmonės-kūno problema“) yra nebūtinai, kontingentiški konstruktai. Teiginys (1) aiškiai perteikia Rorty istoricistinę perspektyvą; teiginys (2) liudija jo gana glaudų ryšį su „loginės analizės“ tradicija; teiginys (3) išreiškia Rorty pragmatistinę poziciją. Atidžiau panagrinėkime šių teiginių turinį ir tarpusavio ryšį.

Termine „kartezinis dualizmas“ (*Cartesian dualism*) būdvardis „kartezinis“ gali turėti dvejopą reikšmę, tad pats terminas kiek klaidinantis. Pirmoji reikšmė – „priklausąs Descartes'o, tam tikro istorinio asmens, daugiau ar mažiau koherentiškai pažiūrų sistemai“; antroji reikšmė – „priklausąs platesniam visetui filosofinių pažiūrų, kurios logiškai neprieštarauja istorinio Descartes'o pažiū-

roms“ (Patterson 2000: 70). Panašu, kad *Gamtos veidrodyje* „kartezinis dualizmas“ – tai pirmiausia istorinio Descartes'o doktrina. 1974 m. laiške Rorty pažymi, kad jo rašomoje knygoje susitelkiama į „Descartes'o vaizdinio, kuriame žmogiškasis pažinimas prilyginamas vidinių reprezentacijų sutvarkymui, pasekmių išplėtojimą“ (cit. iš Gross 2008: 205). Pačiame *Gamtos veidrodyje* randame panašią formuluotę: Rorty tikisi dekonstruoti „Descartes'o sampratą“ (*Descartes's conception*), „kuri tapo pagrindu „moderniai“ epistemologijai“ (Rorty 2009: 45). Žodžiu, net jei Rorty ir nepretenduoja į „istorinės rekonstrukcijos“ preciziškumą, „Descartes'o“ simbolis jam žymi konkrečią personaliją ir konkretų istorinį kontekstą.

Panagrinėkime tezę, kad Descartes'as įdiegia „sąmonės“ sąvoką ir šitaip įvykdo „konceptualinę revoliuciją“. Rorty akcentuoja radikalų Descartes'o atotrūkį nuo ankstesniosios tradicijos. Šiuo atžvilgiu jis oponuoja Gilberto Ryle'o nuostatai, kad „vaiduoklio mašinoje dogmos“ kilmę būtų klaidinga sieti tik su Descartes'u, kadangi šis „užsiėmė tuo metu jau vyraujančių teologinių sielos doktrinų performulavimu naująja Galilėjaus sintakse“ (Ryle 2000: 24). Rorty įsitikinimu,

„sąmonės“ sąvokos atsiradimas yra susijęs su „Descartes’o perpakavimu įvairių dalykų, kuriuos Aristotelis ir Akvinietis buvo atskyrę“ (Rorty 2009: 55), kitaip tariant, su tradicinių graikiškųjų ir scholastinių distinkcijų atmetimu. *Locus classicus* tokių apibendrinimų pagrindimui – tai *Antrosios Meditacijos* išvada. „Taigi griežtąja prasme [*praecise*] esu tik mąstantis daiktas, tai yra sąmonė, arba siela, arba intelektas, arba protas“; kiek vėliau patikslindamas, ką reiškia „mąstantis daiktas“, aiškino: „Tai yra daiktas, kuris abejoja, supranta, teigia, neigia, nori, nenori, taip pat įsivaizduoja ir junta.“ Veikiausiai turėdamas omenyje šį pasąžą Rorty sako: „Kai tik Descartes’as išrado šią ‚pajutimo‘, tikslią prasmę [*precise sense*] of ‚feeling‘], kuria jis buvo ‚ne kas kita, bet mąstymas‘, mes imame prarasti ryšį su aristoteline distinkcija tarp proto-kaip-universalijų-pagavos ir gyvo kūno, kuris atsakingas už jutimą ir judėjimą. Buvo reikalinga nauja sąmonės-kūno perskyra – ta, kurią mes vadiname perskyra ‚tarp sąmonės [*consciousness*] ir to, kas nėra sąmonė“ (Rorty 2009: 51). Kaip matome, Rorty gana netiksliai perteikia jo argumentacijai svarbų fragmentą. Jo esminė mintis yra aiški: Descartes’as viena nauja sąvoka mėgina apimti kuo įvairiausius dalykus, t. y. intencionalius įsitikinimus, troškimus bei fenomenaliomis ypatybėmis (*qualia*) pasižyminčius potyrius (skausmus ir pan.), galų gale trumpalaikius vaizdinius ir „į galvą šaunančias“ mintis, kurios tiek intencionalios, tiek su fenomenaliomis ypatybėmis (ten pat: 24). Esą kartezinėje vartosenoje pasikeitė pati „substancijos“ sąvoka: Aristoteliui tikrosios substancijos – tai

mąstantys, skausmą jaučiantys ir kitų potyrių turintys konkretūs, gyvi individai, o Descartes’ui – tai „viena didelė netįsi substancija“, kuriai mintys, skausmai ir pan. priskirtini kaip „akcidencijos“ (ten pat: 63). Aristotelis išties teigia, esą „tiksliau būtų pasakyti, kad ne siela gailisi, mokosi arba protauja, o žmogus sielos padedamas“ (I.4.408b) (Aristotelis 1990: 338). Tačiau kritikuodamas savo pirmtakus, jis taip pat pažymi, kad šie pagrindinėmis sielos savybėmis laikė judėjimą, jutimą, bekūniškumą bei pažinimą (I.2.405b) (ten pat: 331). Tai sunkiai derinasi su Rorty nuostata, jog skausmus ir panašius fenomenalius potyrius greitai vienareikšmiškai priskyrė kūnui. Šiuo atveju didžiausia problema yra ta, kad jeigu Rorty teisus dėl kartezinės „sąmonės“ sąvokos išskirtinumo, tada svarbūs argumentai, kuriuos Aristotelis išsako priešindamas savo hilemorfizmą alternatyvioms sielos sampratoms, tampa, galima sakyti, šūviais į neegzistuojančius taikinius. Kalbant apskritai, Rorty pozicija grindžiama veikiau kontroversiškais pasąžais, o ne tuo, ko atžvilgiu specialistų pasiektas šioks toks konsensusas.

Eikime prie Rorty teiginio, kad „sąmonės“ sąvokos taikymas esti problemiškas, mat nesuponuoja jokio aiškaus „bendro bruožo“. Rorty rašo: „Pastanga susieti skausmus ir įsitikinimus panaši į *ad hoc* [prielaidą] – regis, šie dalykai neturi nieko bendra, išskyrus mūsų atsiskakymą juos įvardinti kaip ‚fizinius‘“ (Rorty 2009: 22). Kitaip tariant, jo argumentacijai itin aktualu parodyti, kad nėra „mentaliųjų dalykų kriterijaus“ (*criteria of the mental*), kuris leistų sutelkti įvairius dalykus vienoje kategorijoje, juos visus

priskirti „sąmonei“, „psichikai“ ar pan. (Tartaglia 2007: 27). Užuoat imantis nagrinėti garsiąją „sąmonės-kūno problemą“, mums pirmiausia reikia išsiaiškinti, „ką mes turime omenyje sakydami ‚mentalinis‘ [“*mental*”]“ (Rorty 2009: 22). Rorty leidžia suprasti, kad „sąmonės“ sąvoka *būtinai* sietina su koku nors „bendru kriterijumi“, be to, kokia nors kita sąvoka *F* gali būti laikoma šiuo „kriterijumi“ *tada ir tik tada*, jeigu *F* taikytina tiek tokiems dalykams kaip skausmai (įvairiems *x*, kurių atžvilgiu prasminga klausti: „Ką reiškia būti ar patirti *x*?“) ir kartu tokiems dalykams kaip įsitikinimai bei troškimai (įvairiems *y*, kurių atžvilgiu prasminga klausti: „Apie ką yra *y*?“). „Akivaizdūs prieštaravimai“ liudija, kad nei intencionalumo, nei fenomenalumo sąvokos, imamos atskirai, tam netinka (ten pat). Deja, aptardamas įvairias šios aporijos įveikos taktikas, Rorty pats neišvengia painiavos ir kontradikcijų. Viena jo nagrinėjamų taktikų yra tokia: vadovaujantis įsitikinimais ir troškimais kaip paradigminiais atvejais, galima skausmus ir kitus fiziologinius pojūčius konstruoti kaip savo kūno būsenos suvokimus, taigi kaip būsenas, kurioms būdingas intencionalus turinys (kurios „yra apie kažką“). Tačiau Rorty atmeta šią taktiką mįslingai pažymėdamas, esą ji suponuoja „kažką panašaus į dualistinę intuiciją“: sąmoningai patirti skausmą ar turėti raudonumo potyrį reiškia „kažką daugiau“, nei būti linkusiam susiformuoti įsitikinimą apie pažeistą audinį ar arti esantį raudoną objektą (ten pat: 23). Antroji taktika: skausmo potyrį, kuriam būdingas ryškus kokybinis išskirtinumas (*qualia*), laikyti paradigminiu atveju ir tarti, kad mūsų sąmonės sąvoka pir-

miausia apima aktualiai suvokiamas fenomenalias būsenas, tačiau natūraliai išsiplečia iki dispozicinių propozicinių nuostatų (įsitikinimų, troškimų). Rorty atmeta ir šią alternatyvą, pažymėdamas, esą ji „prieštarauja intuicijai, jog kad ir kas būtų psichikos-kūno problema, tai nėra pojūčio-neurono problema“ (ten pat). Abiem atvejais jis remiasi „į intuicijas apeliuojančiais“ argumentais, tačiau jų reikšmė diametraliai priešinga: pirmuoju atveju tam tikra sąvoka *F* pripažįstama netinkama pretendente į „bendrą kriterijų“, nes ji suponuoja „dualistinę intuiciją“, o antruoju atveju kandidatūra atmetama, kadangi tam tikrai intuicijai (dualistinei?) prieštarauja. Apskritai „intuicijos“ terminas čia gana klaidinantis, mat perša mintį, kad „sąmonės“ sąvokos vartoseną grindžiama jos „tikrosios reikšmės“ pagava, kurios pagrindu vertinami pretendentai į „bendrą kriterijų“. Tačiau Rorty nuolatos pažymi, kad „kar-tezinė intuicija“, ar „dualistinė intuicija“, tėra tik dėl filosofijos studijų mūsų įgyjama kompetencija disponuoti „tam tikru techniniu žodynu“, tam tikrais „lingvistinių praktikų likučiais“, t. y. kompetencija, leidžianti žaisti „specifiškai filosofinį kalbinį žaidimą“ (ten pat: 22, 28). Bet jeigu žodžio reikšmė yra jo vartoseną, tuomet kiek pagrįsta reikalauti žodžio „sąmonė“ vienokio ar kitokio „bendrojo kriterijaus“? Ar tai nereiškia, kad Rorty vadovaujasi aristoteline intencionalaus apibrėžimo *per genus et differentiam* paradigma? Ar filosofai negalėtų paaishkinti, kaip vartoti tokią išraišką ir žaisti atitinkamą kalbinį žaidimą pateikdami *ekstensionalią* definiciją, kaip, tarkime, pirma cituotame *Antrosios Meditacijos* pasaže?

Rorty aktualu parodyti, kad Descartes'o „sąmonės“ kaip „vienos didelės netįsios substancijos“ samprata susijusi su „sąmonės turinių“ prilyginimu „reprezentacijoms“. Jis pažymi, kad naujoviškai taikydamas graikiškos kilmės „idėjos“ terminą, Descartes'as intencionaliais dalykais laiko „tai, kas yra duota žmogaus sąmonės žvilgsniui, kai jis mąsto“; „intencionalumas yra esminė fenomenalių dalykų, t. y. sąmonei tiesiogiai duotų dalykų, savybė“ (Rorty 2009: 30). Kitaip tariant, „idėjos“ – tai „Vidine akimi“ regimi, taigi absoliučiai subjektyvūs, viešai apžiūrai neprieinami ir bendrinės kalbos išraiškomis sunkiai perteikiami „vaizdiniai“; kadangi tai „vaizdiniai“, jie turi kažką perteikti, „vaizduoti“, taigi neišvengiamai yra „apie kažką“. Žodžiu, „idėjos“, šis keistas filosofinės alchemijos produktas, esąs tikras *coincidentia oppositorum*. Rorty akcentuoja, kad tik subjekto privilegijuotai žiūrai prieinamos „idėjos“ tarsi natūraliai tampa specifinėmis „esybėmis“. Jo teigimu, dualistas „hipostazuoja tam tikrą savybę – skausmingumą – kaip tam tikros rūšies paskirybę, kuriai būdinga tai, kad jos *esse* yra *percipi*, ir kurios realybė išsemiama mūsų pradiniam susipažinime su ja“ (ten pat). Šiuo atveju Rorty faktiškai pakartoja Ryle'o kritinę pastabą, kad „vaiduoklio mašinoje dogmos“ šalininkai linkę „esinių“ kategoriją neleistinai išplėsti tiek, kad ji apimtų ne tik žmones, medžius ir namus, bet ir žmonių būsenas, potyrus, įsitikinimus ir t. t.; taip esą „psichologinio žodyno“ referentais tampa specifiniai „subjektyvūs reiškiniai“, kurie „iš esmės ‚fosforescenciniai‘“ (*intrinsically phosphorescent*), t. y. „jų egzistavimas ir

prigimtis neišvengiamai atskleidžiami jų savininkui“ (Ryle 2000: 15). Rorty „racionalios rekonstrukcijos“ naujumas būtent tas, kad jis perkelia akcentą ant intensionalumo (reprezentatyvumo) momento, tokiu būdu mėgdamas „vaiduoklišku esybių“ atsiradimą stipriau susieti ne su XX a. „sąmonės filosofijos“ aporijomis, bet su „filosofijos-kaip-epistemologijos“ atsiradimo aplinkybėmis XVII a. Tačiau, deja, *Gamtos veidrodyje* itin svarbios kartezinės „idėjų sampratos“ aplinkybės yra praleidžiamos. Pavyzdžiui, Rorty deramai neatsižvelgia į tai, kad Descartes'as labai aiškiai priešina, viena vertus, nuo kūno priklausančius pojūtį ir vaizduotę, kita vertus, ir „grynąjį supratimą“ (*pura intellectio*) (Patterson 2000: 76 ff.). *Meditacijose* nuolatos pažymima, kad pojūčiais ir vaizduote suvokiami dalykai savo psichologinėmis ir epistemologinėmis charakteristikomis neprilygsta „intelektinėms idėjoms“, t. y. „aiškiam ir ryškiam suvokimui“ (Descartes 1984: 22–23, 27, 37, 50). Kitaip tariant, justis skausmą ir suvokti, kas iš esmės yra kūnas, – tai visiškai skirtingi dalykai. Descartes'as netgi užsimena, kad „idėjos terminas tinkamai taikomas“ (*proprie convenir ideae nomen*) tik „tiems dalykams, kurie yra tarsi daiktų vaizdai“ (*tanquam rerum imagines sunt*), tačiau anaipol ne visos „mintys“ (*cogitationes*) priklauso šiai kategorijai (ten pat: 25–26). Taigi esama pagrindo manyti, kad „skausmo savybės hipostazavimas“ Descartes'ui nepriimtinas ne mažiau, nei Ryle'ui ar Rorty.

Galiausiai trumpai aptarkime Rorty teiginį, kad Descartes'o „sąmonės“ konceptas, kaip ir jį suponuojanti „sąmonės

kūno problema“, yra nebūtinai, kontingentiški dalykai. Tikėtina, kad jis laikomas kitų dviejų ankstesniųjų tezių („analitinės“ ir „istoricistinės“) logine išvada. Jau kūrinio preambulėje Rorty savo „terapinei filosofijai“ kelia tikslą padeonstruoti, kad „standartinių filosofinių problemų prielaidos yra nebūtinės [optional]“, kad „reikia jas izoliuoti ir atskleisti jų abejotinumą [render doubtful]“ (Rorty 2009: xxxi–xxxii). Regis, Rorty nelinkęs vadovautis Ryle’o ir kitų „loginės analizės“ proponentų nuostata, kad kartezinio dualizmo, kaip tam tikros „kultūrinės ligos“, atsikratyti įmanoma tik tada, kai tam tikros problemos bus „panaikintos“ (*dissolved*), pripažintos „pseudoproblemomis“; priešingai – tos problemos yra „tikros“ priimant tam tikras prielaidas, laikantis tam tikro kultūrinio konteksto, taigi pašalinus prielaidas, kontekstą, jos netenka savo „problemiškumo“ (Williams 2000: 191). Rorty požiūriu, kartezinis dualizmas tampa labai neįdomiu, nepatraukliu kalbiniu žaidimu, kai tik mes, Rorty skatinami, pamėginame jį žaisti „griežtai laikydami visų taisyklių“ ir ilgainiui pamatome, jog taisyklės absoliučiai prieštaringos. Tačiau kodėl mes turėtume manyti,

kad kiekviename filosofiniame kalbiniame žaidime turi būti viskas „griežtai reglamentuota“ ir kad kiekvieno tokio žaidimo reikalingumas (pragmatinis aspektas) vertintinas tik atsižvelgiant į taisyklių aiškumą? Pats Rorty pažymi, kad kartezinis „žaidimas“ anaipol nėra mažiau „koherentiškas“ nei alternatyvos, nors jos ir pasirodė produktyvesnės (Rorty 2007: 165). Susidaro stiprus įspūdis, kad „būtinumo“, „naudingumo“, „kultūrinio reikšmingumo“ ir pan. sąvokų vartoseną yra susijusi su Rorty inicijuojamu kalbiniu žaidimu, kurio taisyklės taip pat nėra aiškiai reglamentuojamos. Žvelgiant atidžiau, tiek Descartes’o, tiek ir Rorty atvejis parodo, kad ištraukti į vieną ar kitą („dualistinį“ ar „pragmatistinį“) filosofinį kalbinį žaidimą galima tik „intuityviai pagaunant“ tam tikrus žaidimą konstituojančius „sąlyginumus“, o tai jau psichologinių niuansų klausimas. Antai Descartes’as išvalgiai pastebi, kad „filosofai, savo logikos taisyklėmis stengdamiesi paaiškinti savaime suprantamus dalykus, viską tik supainioja“, o tokiems „savaime suprantamiems dalykams“ ir priklauso „mąstymo“ (t. y. „sąmonės“) sąvoka (Dekartas 1978: 232).

IŠVADOS

Straipsnio pirmame skyriuje išsiaiškinome, kad Rorty metodologijoje susiejamos vitgenšteiniškoji „žodžio reikšmės kaip vartosenos“ ir hėgeliška-heidegeriška kalbos (ir apskritai kultūros) istoriškumo sampratos, sykiu siekiama padeonstruoti, kad kiekvienas filosofų „techninis žodynas“ esti kontingentiš-

kas, t. y. turi socialinę-kultūrinę reikšmę tik kaip konkrečiu laikotarpiu radikaliai nauja „aprašymo forma“ („metaforika“). Tačiau jis taip pat kalba apie tam tikras permanentines filosofų nuostatas, pavyzdžiui, „sąmonės kaip vidinės erdvės“, „pažinimo kaip reprezentacijos“ ir pan. doktrinas, apie „normalios filosofijos“,

„tradicinės matricos“ ir pan. egzistavimą, o tai byloja apie galimą „faktinių“ ir „normatyviųjų“ aspektų painiojimą Rorty „meta-filosofijoje“. Antrame skyriuje aiškinomės, koku būdu *Gamtos veidrodyje* atskleidžiamas Descartes'o „techninio žodyno“ kontingentiškumas. Paaiškėjo, kad Rorty „istorinis sąmonin-

gumas“ pernelyg laisvai traktuoja kartezinės filosofijos santykį su ankstesniąja tradicija. Tačiau ypač svarbu tai, kad Rorty kartezinės terminijos kontingentiškumą grindžia „bendro kriterijaus“ argumentu, kuris disonuoja su jam artima „žodžio reikšmės kaip vartosenos“ samprata.

Literatūra

1. Aristotelis. 1990. Apie sielą. Iš senosios graikų k. vertė V. Sezemanas. *Rinktiniai raštai*: 321–406. Vilnius: Mintis.
2. Brandom Robert. 2000. Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism. Brandom, R. (ed.). *Rorty and His Critics*: 156–182. Malden: Blackwell Publishers.
3. Dekartas Renė. 1978. Filosofijos pradai. Iš prancūzų k. vertė P. Račius. *Rinktiniai raštai*: 227–328. Vilnius: Mintis.
4. Descartes René. 1984. Meditations on First Philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II: 1–62. Cambridge: University Press.
5. Gross Neil. 2008. *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*. Chicago: University Press.
6. Heidegeris Martynas. 1992. Kas tai yra – filosofija? Iš vokiečių k. vertė A. Šliogeris. *Rinktiniai Raštai*: 313–330. Vilnius: Mintis.
7. Maxwell, Grover; Feigl, Herbert. 1992. Why Ordinary Language Needs Reforming. Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*: 193–200. Chicago: University Press.
8. Patterson Sarah. 2000. How Cartesian was Descartes? Crane, T., Patterson, S. (eds.), *History of the Mind-Body Problem*: 70–110. London: Routledge.
9. Rorty Richard. 1983. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
10. Rorty Richard. 1991a. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: University Press.
11. Rorty Richard. 1991b. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: University Press.
12. Rorty Richard. 1992. Introduction. Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn*: 1–40. Chicago: University Press.
13. Rorty Richard. 1998. *Truth and Progress*. Cambridge: University Press.
14. Rorty Richard 2007. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: University Press.
15. Rorty Richard. 2009. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: University Press.
16. Ryle Gilbert. 2000. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books.
17. Tartaglia James. 2007. *Routledge Philosophy Guidebook to Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge.
18. Vitgenšteinas Liudvigas. 1995a. Tractatus Logico-Philosophicus. Iš vokiečių ir anglų k. vertė R. Pavilionis. *Rinktiniai Raštai*: 25–112. Vilnius: Mintis.
19. Vitgenšteinas Liudvigas. 1995b. Filosofiniai tyrinėjimai. Iš vokiečių ir anglų k. vertė R. Pavilionis. *Rinktiniai Raštai*: 113–394. Vilnius: Mintis.
20. Williams Michael. 2000. Epistemology and the Mirror of Nature. Brandom, R. (ed.), *Rorty and His Critics*: 191–112. Malden: Blackwell Publishers.