

Abp Józef ŻYCIŃSKI

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Katolicki Uniwersytet Lubelski

RADYKALNY PRAGMATYZM A KLASYCZNA KONCEPCJA PRAWDY*

Krytyka pojętej klasycznie metafizyki stała się zajęciem szczególnie popularnym od czasu wzrostu wpływów pozytywizmu w filozofii. Ani bezkrytyczne wizje Augusta Comte'a, ani też radykalizm Koła Wiedeńskiego nie doprowadziły jednak do wypracowania równie radykalnej negacji metafizyki, jak ta, którą odnajdujemy obecnie w kręgu wpływów pragmatyzmu inspirowanego zasadami liberalizmu społecznego. Odwołując się do odrzucenia zarówno metafizyki, jak i korelacyjnej teorii prawdy w pracach Richarda Rorty'ego, w artykule tym sygnalizuję antropologiczne i kulturowe następstwa pragmatycznej epistemologii, z której usunięto klasyczne pojęcie prawdy.

PRAGMATYCZNA REINTERPRETACJA EPISTEMOLOGII

Epistemologiczne credo Rorty'ego wyraża teza, że „nie istnieje żadna 'pierwsza filozofia' — nie jest nią ani metafizyka, ani filozofia języka, ani też filozofia nauki.”² Autor tej deklaracji usiłuje następnie uzasadniać skrajnie antymetafizyczny charakter swej wersji pragma-

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

¹Referat wygłoszony na VII Krakowskiej Konferencji Metodologicznej „Konieczność i przypadek”, Kraków 8-9 maja 2001.

²R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Popowski, Warszawa: Spacja 1996, s. 86. W dalszych rozważaniach cyt. jako *Przygodność*.

tyzmu, przywołując proces postępującej sekularyzacji kultury. Twierdzi on: „Postmetafizyczny klimat intelektualny stopniowo rozwija się w ciągu ostatnich kilku wieków wraz z sekularyzacją myślenia.. .. Kultura metafizyczna jest zsekularyzowanym erazem pewnej wersji kultury religijnej, gdzie naukowcy przyjęli rolę kapłanów. Jeżeli wyeliminuje się kulturę metafizyczną i zastąpi ją kulturą pragmatyczną, nie doprowadzi to do żadnych nagłych zmian w dziedzinie moralności, polityki, gustów ani innej”³.

Radykalizm podobnych ocen, tym silniej oddziałuje na środowiska akademickie, że Rorty ceniony jest za wcześniejsze monografie podejmujące ważne kwestie klasycznej filozofii. W obecnych pracach rzadko odwołuje się on do swych wcześniejszych opracowań. Zmienia natomiast język dyskursu, uwzględniając schematy językowe i interpretacyjne bliskie środowiskom amerykańskich liberałów. Opinie, których w 1968 r. bronili radykalni przedstawiciele kawiarnianej cyganerii, znajdują dziś obrońcę w autorze, który doskonale zna dorobek klasyków metafizyki. Podejmując próbę interpretacji napięć znamienych dla współczesnej kultury, rozwija on polemikę między liberalną ironistką a klasycznym metafizykiem. Ironistka jest symbolem wyzwolenia, metafizyk — czarnym charakterem.

W perspektywie przyjmowanej obecnie przez Rorty’ego, kwestionuje się możliwość przeprowadzenia ostrych dystynkcji między tym, co subiektywne i tym, co obiektywne, między opisem faktów a zbiorem wartościowań. Clark Glymour w swej krytyce takiego podejścia określił je mianem „nowego rozwichrzenia”. Terminologia ta nawiązuje do rozmycia podstawowych pojęć i dystynkcji klasycznej epistemologii. Autorzy przywołujący do uzasadniania radykalnych tez autorytet Thomasa Kuhna i jego opracowania zawarte w *Strukturze rewolucji naukowych*, chcą określać tę postawę mianem „lewicowego kuhnizmu”. Istota ich podejścia wyraża się w tym, iż na miejsce epistemologicznego pojęcia prawdy wprowadzają socjologiczne pojęcie konsensu. Zamiast obiektywnej prawdy otrzymujemy niewymuszone

³R. Rorty, *Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej*, w: Bronisław Wildstein, *Profile wieku*, Politeja: Warszawa 2000, 146.

porozumienie. Na sceptyczne pytania epistemologów „porozumienie między kim?” pada sarkastyczna odpowiedź „między nami”⁴.

Prowadzi to do zrozumiałych oporów, gdy socjologiczna kategoria „naszości” pojawia się na miejscu racjonalnych opracowań klasycznej epistemologii. Sam Rorty przyznaje, iż ujęcie takie prowadzi do etnocentryzmu w teorii prawdy, lecz usiłuje neutralizować następstwa tego podejścia, twierdząc, że niemożliwe jest wypracowanie transcendentnego punktu odniesienia i można jedynie poszerzać krąg osób, do których odnosi się określenie „my”, uwzględniając przekonania przedstawicieli innych kultur i odmiennych środowisk wyrażających consensus. W ujęciu tym, za metafizyczny relikwyt tradycyjnej epistemologii zostaje uznana „jakaś cnota intelektualna zwana ‘racjonalnością’”⁵, natomiast czynnikiem decydującym przy uznawaniu pewnych idei za prawdziwe główną rolę odgrywają czynniki psycho-społeczne, których wyrazem jest szacunek dla opinii kolegów, zapał, ciekawość i zainteresowanie nowymi propozycjami, przede wszystkim zaś „nawykowe poleganie raczej na perswazji niż na sile”⁶.

Niewymuszony konsens pracowników nauki upoważnia do tego, aby proces badań naukowych traktować jako ekspresję solidarności środowisk akademickich. Z tej racji, iż z upływem czasu zmieniają się przekonania przedstawicieli tych środowisk w miejsce dewizy *plus ratio quam vis*, która inspirowała przez wieki działalność naukową Uniwersytetu Jagiellońskiego, proponuje się obecnie zasadę *plus persuasio quam ratio*, wyjaśniając, iż tzw. *ratio* stanowi jedynie produkt zbiorowej wyobraźni pozbawiony odpowiedników w rzeczywistości. Rorty zdaje się powtarzać za Davidsonem, że „pojęcia takie jak ‘stan rzeczy’ czy ‘świat’ (i, *a fortiori*, prawda definiowana jako ‘zgodność z rzeczywistością’) niczego nie mogą wyjaśnić, ponieważ każde z nich

⁴R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, w: *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański, Warszawa: Aleteja 1999, 60. Całą pracę cytuję dalej jako *Obiektywność*.

⁵Tamże, 61.

⁶Tamże, 61.

jest pojęciem pustym, oznaczającym coś całkowicie bliżej nieokreślonego i niemożliwego do określenia”⁷.

Krytycy koncepcji prawdy przyjmowanej w radykalnym pragmatyzmie posuwają się do zarzutów, iż jej następstwem jest relatywizm, w którym nie można uważać za obiektywnie uzasadnione tezy o fundamentalnym znaczeniu dla naszej kultury, etyki czy filozofii społecznej. Skoro niewymuszony konsens pozostaje ostatecznym wskaźnikiem wartości poszczególnych poglądów, nie widać powodu, by uznawać za nieetyczną hitlerowską koncepcję zagłady Żydów lub za fałszywą marksistowską teorię walki klas. Dopuszczalną byłaby wtedy jedynie konstatacja, że w określonych warunkach społecznych nazistowskich Niemiec, tezy o konieczności zagłady Żydów cieszyły się akceptacją społecznej większości, zaś idea walki klas zgodnie fascynowała umysły przynajmniej na tym etapie, gdy nie przymuszano do niej przy pomocy środków administracyjnych.

Rorty broni się przed podobną krytyką utrzymując, że „totalitarystów nie da się pokonać na argumenty. .. i nie ma sensu udawać, że za sprawą jakiejś wspólnej wszystkim natury ludzkiej, totalitaryści mimo wszystko nieświadomie takie przesłanki uznają”⁸. Ujmując w ten sposób zagadnienie, zacierza on istotną różnicę między prawdziwością określonych idei oraz etycznym charakterem odpowiadających im działań a pragmatyką przekonywania do przyjęcia określonych poglądów. W tej ostatniej dużą rolę odgrywają czynniki psychologiczne, socjotechniczne, czy nawet retoryczne. Dla dyskusji nad epistemologicznym statusem prawdy, przynajmniej w klasycznym ujęciu tego zagadnienia, nieistotne jest jednak, czy wszyscy zwolennicy nazizmu dali się przekonać do tezy o potrzebie szacunku dla społeczności żydowskiej. W ramach eksperymentu myślowego można wyobrazić sobie sytuację, w której niewymuszony konsens osiągnąty jest większością głosów przez — funkcjonującą w warunkach odizolowanej wyspy — grupę społecznych radykałów. Podejmują oni większością głosów decyzję o szkodliwym wpływie Żydów na życie społeczne i o koniecz-

⁷R. Rorty, *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?* w: *Obiektywność*, 84.

⁸R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, w: *Obiektywność*, 65.

ności stworzenia dla tych ostatnich systemu getta w celu ograniczenia ich negatywnego wpływu na życie społeczne. Rorty upraszcza zagadnienie, gdy usiłuje je sprowadzić do pytania: Co robić, aby przekonać zwolenników podobnej praktyki, iż poglądy ich są niesłuszne? Pytanie o pragmatykę ewentualnej perswazji pozostaje kwestią wtórną, podejmowaną na poziomie dydaktyki uzasadniania poglądów. Podstawowym czynnikiem jest to, iż w przedkładanych propozycjach znajdujemy fałszywą antropologię i niemoralną filozofię społeczną. Na podstawie jakich „obiektywnych” kryteriów uznać poglądy te za błędne, skoro prawdziwość sądów czy moralna dopuszczalność zachowań, uznawane są za relikty przestarzałej epistemologii?

Prawdopodobnie zwolennicy radykalnego pragmatyzmu postulowaliby, aby etnocentryczne „my”, stanowiące podmiot konsensu, maksymalnie rozszerzyć na inne grupy społeczne spoza terenu wyspy, na której osiągnięto konsens. Sugestia ta może jednak konsekwentnie prowadzić do ogólnoludzkiego referendum; powstaje bowiem problem, w jakim kierunku prowadzić owo rozszerzanie. Nie jest to pytanie banalne, jeśli uwzględnia się, iż nastroje antysemityczne pojawiały się w różnych epokach w środowiskach, które różniły się istotnie pod względem kulturowym. Pragmatyści podkreślają wprawdzie, że nie wolno ujmować problemu ahisterycznie i że dla współczesnej mentalności jako niekontrowersyjna jawi się teza o wyższości liberalizmu nad totalitaryzmem. Można z niej następnie wyprowadzić krytykę antysemitycznej ideologii. Problem w tym, iż przy ujęciu takim przez „współczesną mentalność” rozumiemy przekonania podzielane przez wykształconych przedstawicieli kultury Zachodu. Dla przeciętnego mieszkańca Madagaskaru, Alaski, czy Nowej Gwinei wcale nie musi być oczywista ani teza o wyższości liberalizmu nad czymkolwiek, ani też nasza krytyka antysemityzmu. Kiedy więc rezygnujemy z kategorii epistemologicznych, grozi nam popadnięcie w imperializm kulturowy, w którym jako wynik reprezentatywnego konsensu traktować będziemy zbiór opinii dominujących w naszym środowisku kulturowym, lekceważąc krańcowo odmienne opinie dominujące w innych kulturach.

Być może, mimo liczbowej przewagi krajów rozwijających się, w ogólnoludzkim referendum dałoby się osiągnąć konsens o nieetycznym charakterze antysemityzmu. Być może potępienie nazizmu i stalinizmu stałoby się jednak możliwe, choćby tylko niewielką liczbą głosów oddanych przez mieszkańców Florydy, jak miało to miejsce w przypadku wyborów prezydenckich w USA w listopadzie 2000 r. Przerażająca byłaby jednak perspektywa intelektualna, w której odrzucano by antysemityzm jedynie dlatego, że 50.01% respondentów uważa, że należy go odrzucić. Świat człowieka jest światem wartości i zasad etycznych, metafizyki i epistemologii. Zredukować bogactwo tego świata do poziomu regulacji pragmatycznych i liczenia głosów wyrażających konsens — znaczy w istocie przeprowadzić amputację na tej wielkiej tradycji kulturowej, która zawiera najwznioślejsze osiągnięcia gatunku *homo sapiens*.

ANTROPOLOGICZNE NASTĘPSTWA ODRZUCENIA METAFIZYKI

W pragmatycznym odrzuceniu metafizyki irracjonalnym składnikiem pozostaje m.in. wiara w to, iż można znaleźć społeczeństwo, w którym wszyscy chcą być pragmatyczni i akceptują zasady bliskie przekonaniom intelektualistów-pragmatyków. Kontrprzykładów mogą dostarczać zarówno studenckie protesty z 1968 r., jak i obecne demonstracje przeciwników globalizacji. Każdy typ pragmatyzmu może stać się przedmiotem krytyki równie mocnej, jak ta, którą kierowano w stronę osiągnięć technologii czy założeń systemu kapitalistycznego. Nie zawsze motywem działania musi być pragmatyczny konsens. Może nim być bowiem także nonsens, zwykła przekora, emocjonalna negacja czy pseudorewolucyjny slogan. Dyskusja na tym poziomie staje się praktycznie niemożliwa, gdyż z definicji nie można w niej wymieniać argumentów merytorycznych, lecz trzeba ograniczać się do perswazji. Istnieje obawa, iż w niektórych sytuacjach jedynym skutecznym środkiem perswazji okazałoby się policyjne użycie siły. Perspektywa ta niepokoi Michaela Novaka, gdy pisze on: „Jeśli rozum ludzki nie jest

w stanie utrzymać porządku moralnego, decyduje siła. Doświadczaliśmy tego w XX wieku. Ludzie w kawiarniach debatowali o nihilizmie, a Lenin, Mussolini, Hitler wcielali w życie ich poglądy ze wszystkimi konsekwencjami. Skoro nie ma moralności, nie ma przeszkód, aby ci, którzy zdobyli władzę mogli z niej skorzystać.. .. Przy takich założeniach kończą się argumenty i zostaje tylko naga siła”⁹.

Jako główną odpowiedź na argumenty za tym, że nie sposób zbudować trwałej demokracji bez fundamentu wartości i zasad etycznych, Rorty formułuje jedynie wezwanie: spróbujmy jednak¹⁰. Realizacja tej zachęty wprowadza w perspektywę, w której po raz kolejny próbuje się usprawiedliwiać podejmowanie nowych eksperymentów na całej ludzkości. Jeszcze bardziej obrazoburcze pozostają następstwa tego ujęcia w antropologii. Jak oceniać prawa osoby ludzkiej, która znajduje się poza strukturami społeczeństwa poszukującego konsensu? Rorty dostarcza odpowiedzi równie prostej, co szokującej: „według mnie odnalezione dziecko błąkające się po lesie, ocalałe z rzezi narodu, którego świątynię zrównano z ziemią, a książki spalono, nie ma udziału w ludzkiej godności.. .. Z czego nie wynika, że wolno je traktować jak zwierzę. Albowiem do tradycji *naszej* wspólnoty należy, aby obcą ludzką istotę odartą z wszelkiej godności podjąć i ponownie przyodziać w godność. Ten judeo-chrześcijański pierwiastek w naszej tradycji z wdzięcznością przywołują tacy jak ja nachalni ateści. Dla naszego stosunku do tego dziecka, kwestia istnienia praw ludzkich. .. ma równie wielkie lub równie małe znaczenie, co kwestia istnienia Boga. Myślę, że obie kwestie są mało ważne”¹¹. Stanowisko takie trzeba uznać za konsekwentne w stosunku do tych opinii Rorty’ego, w których uznawał on wypowiedzi o wspólnej naturze ludzkiej za metafizyczny relikw, gdy utrzymywał, że nie istnieje rozumiana metafizycznie ludzka natura, zaś hominizacja człowieka następuje w wyniku opanowania języka i zestawu praktyk społecznych¹². Starając się o konse-

⁹M. Novak, *Plaga naszych czasów jest nihilizm*, w: B. Wildstein, *Profile wieku*, 207.

¹⁰R. Rorty, *Filozofia pasożytuje...*, 156 .

¹¹R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczkański liberalizm*, 300.

¹²R. Rorty, *Filozofia pasożytuje...*, 147.

kwencję w prezentowaniu swej wersji pragmatyzmu, Rorty zbyt łatwo pomija fakt, iż poza *naszą* wspólnotą etniczną, inspirowaną judeo-chrześcijańską wizją człowieka, istnieją jeszcze inne wspólnoty o odmiennych od naszych inspiracjach. Osiągnięcie w nich konsensu o dobijaniu dzieci ocalałych z rzezi, wydaje się wysoce prawdopodobne. Mieszkański liberalizm zastępujący klasyczną prawdę pragmatycznym konsensem, jawi się jako (niezamierzone) teoretyczne usprawiedliwienie barbarzyństwa, którego przybliżone warianty usiłowano już realizować w rozwoju naszej cywilizacji.

Praktyczne następstwa podobnej negacji metafizyki można znaleźć w wielu innych radykalnych propozycjach z zakresu nauk społecznych i antropologii. Ośrodki badawcze, które z racji metodologicznych odrzucają zarówno pojęcie osoby, jak natury ludzkiej, wklejają się w głębokie niespójności wewnętrzne, gdy na fundamencie metodologicznym behawioryzmu usiłują sprowadzać osobę ludzką do zespołu operacji i zachowań. Konkretnie propozycje z zakresu bioetyki stały się ostatnio przedmiotem burzliwych dyskusji w następstwie radykalnych propozycji, jakie przedstawił Peter Singer¹³, Australijczyk pracujący naukowo w Ośrodku Badania Wartości Ludzkich w Princeton. Singer znany jest szerokim kręgom jako radykalny działacz Ruchu Wyzwolenia Zwierząt. Jego radykalizm otrzymał jednak zaskakujące ukierunkowanie. Kiedy większość sympatyków Ruchu dąży do tego, by prawa zwierząt upodobnić do praw człowieka, Singer zaproponował, by prawa człowieka sprowadzić do poziomu praw przysługujących zwierzętom, konkretnie szympansom. Zaszokował on środowisko swych kolegów publikując radykalne tezy o tym, iż nie tylko przerywanie zaawansowanej ciąży winno być dopuszczalne, lecz również zabicie dziecka poniżej pierwszego roku życia, winno być niekaralne z tych samych powodów, przez które niekaralne jest zabicie szympansa. W swej radykalnej antropologii Singer odrzuca zarówno koncepcję godności osoby ludzkiej, jak i wiarę w nieśmiertelny charakter ludzkiej duszy. Po odrzuceniu tych pojęć, jako główny empiryczny

¹³Peter Singer, *Re-thinking Life and Death: the Collapse of Our Traditional Ethics*, New York 1994.

przejaw specyfiki człowieka jawi się jego poziom inteligencji. Inteligencja kilkumiesięcznego dziecka nie różni się w sposób istotny od inteligencji szympansa. Stąd też Singer, głoszący filozofię wolnego wyboru, opowiada się za zasadniczym dopuszczeniem możliwości zabijania zarówno małych dzieci, jak i szympanсів o porównywalnym poziomie inteligencji. Prawo decyzji w przypadku dzieci ma przysługiwać rodzicom. Jeśli rodzice dojdą więc do wniosku, że ich dziecko musiałoby cierpieć z powodu wrodzonej wady serca, albo też byłoby ośmieszane w najbliższym środowisku z powodu rudego koloru włosów, ich wyłączną decyzją pozostaje rozstrzygnięcie, czy pozwolą dalej żyć dziecku, czy też zdecydują się na wybranie eutanazji i – mówiąc eufemistycznie — będą asystować przy jego śmierci.

Radykalne propozycje Singera wywołały żywą reakcję zarówno w ośrodkach akademickich, jak i w publicystyce¹⁴. Przywoływane są one w dyskusjach dotyczących eutanazji czy opieki nad chorymi z upośledzeniem umysłowym. Krytycy Singera zwracają uwagę, iż jego etyka „jakości życia” wykazuje wyraźne analogie z propozycjami nazistowskich sympatyków eugeniki¹⁵. Treści, które mogły uchodzić za nieszkodliwy margines życia akademickiego, nabierają w tej perspektywie nowego sensu, niosąc zarówno różnorodne warianty nihilizmu, jak i realną postać społecznych zagrożeń w postaci totalitaryzmu nihilistycznego.

METAFIZYCZNE FUNDAMENTY PRAGMATYZMU

Nie ma obiektywnych powodów, aby odrzucać każdą postać pragmatyzmu. Możliwe jest spójne połączenie pragmatyki działania z metafizyczną interpretacją rzeczywistości. Połączenia tych dwóch czynników można dokonać w perspektywie poznawczej sugerowanej przez encyklikę *Fides et ratio*. Uwzględniając różnorodne próby odejścia od

¹⁴Zob. np. Sławomir Zagórski, „Świętość przeciw jakości”, *GW*, 17-18 VII 1999, ss. 20-22; *Ethos*, 1999, s. 329n; *Fronda*, nr15/16 (1999).

¹⁵George Weigel, *Prawda i wolność: konsekwencje dla demokracji*, „*Ethos*”, 12 (1999, nr1-2) 330.

klasycznej koncepcji prawdy oraz zakwestionowania możliwości poznawczych ludzkiego rozumu, Jan Paweł II apeluje w tej encyklice do „filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów swej refleksji filozoficznej.. .. Nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki. To wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe.”¹⁶ W kulturowym rozwoju ludzkości wielką rolę odgrywały wielkie pytania teoretyków: Kim jestem? Skąd pochodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? To one inspirowały powstanie filozofii w starożytnej Grecji. Ich odpowiedniki przewijały się w *Wedach*, w świętych pismach Izraela, w poematach Homera i tragediach Sofoklesa. To one sprawiały, że środowiskiem naturalnym dla człowieka był horyzont sensu poszukiwanego za cenę wielkich wysiłków intelektualnych, także wtedy, gdy wysiłki te nie niosły żadnych korzyści praktycznych. Subtelne dystynkcje wypracowywane przez kolejne pokolenia chce się obecnie uśrednić proponując, by na miejsce zarówno nauk przyrodniczych, jak i klasycznej metafizyki wprowadzić nową retorykę, która „więcej by czerpała ze słownika poezji romantycznej i socjalistycznej polityki, a mniej z greckiej metafizyki, moralności religijnej, czy oświeceniowego scjentyzmu”¹⁷. W ten sposób zanikałyby różnice między sztukami pięknymi i naukami ścisłymi, zaś „ludzie nazywani obecnie ‘naukowcami’ nie uważaliby się już za członków *quasi* -kapłańskiego stanu, ani też społeczeństwo nie uważałoby, że znajduje się pod opieką takiego stanu”¹⁸.

Na gruncie krytyki wewnętrznej propozycje radykalnego pragmatyzmu mogłyby przynieść odejście od klasycznej koncepcji prawdy tylko wtedy, gdyby — zgodnie z proponowanym w nich kryterium akceptowalności — uzyskały konsens w dominujących środowiskach

¹⁶*Fides et ratio*, p. 56.

¹⁷R. Rorty, *Obiektywność*, 68.

¹⁸Tamże, 68.

akademickich. Sytuacja taka nie zachodzi obecnie. Przedstawiciele prestiżowych ośrodków kierują w stronę sympatyków Rorty'ego oskarżenia o żenujący antyintelektualizm, w którym propaguje się poglądy „straszliwie, głęboko niesłuszne”¹⁹. Gdyby przedstawiane propozycje ograniczały się do poziomu epistemologii czy filozofii nauki, można by je traktować jako skrajne ujęcia pozbawione wpływu na praktykę badawczą nauki i filozofii. Zwolennicy pragmatyzmu postmodernistycznego formułują jednak wiele radykalnych tez z dziedziny antropologii, filozofii społecznej, etyki i aksjologii. Następstwa praktyczne tych tez są oczywiste. Tak np. Rorty nie tylko opowiada się za możliwością zbudowania trwałej demokracji pozbawionej podstaw aksjologicznych, lecz nawet uważa swą tezę na niefalsyfikowalną, w tym sensie, że żadne dane empiryczne ukazujące nietrwałość systemów pozbawionych fundamentu aksjologiczno-etycznego nie są w stanie zachwiać jego wiary w możliwość zbudowania takiego systemu. Píše on: „upadek demokracji liberalnych sam w sobie nie dostarczy dowodu na poparcie twierdzenia, że ludzkie społeczeństwa nie mogą przetrwać wobec braku wspólnych opinii w sprawach najwyższej wagi”²⁰. Odwołując się do autorytetu Dworkina i Wittgensteina, sugeruje on, by w sytuacjach konfliktu społecznych interesów nie poszukiwać odniesienia do ogólnych zasad etycznych, lecz do konwencji i anegdot²¹. Wzorcem politycznego dyskursu demokracji ma być wymiana anegdot, zaś poszukiwanie wartości i ogólnych zasad przez twórców amerykańskiej *Konstytucji* miało wynikać jedynie z historycznych uwarunkowań, w których patos i poczucie szczególnej misji dominowało nad niezbędną pragmatyką. Ideałem społeczeństwa liberalnego pozostaje natomiast wyzwolenie zarówno z metafizyki, jak i z prawdy, które czyni bezprzedmiotowym pytanie o metafizyczny fundament demokracji.

¹⁹Ernest Gellner, *Oświecenie: tak czy nie?* w: Stan filozofii współczesnej, IFiS PAN: Warszawa 1996, 112.

²⁰R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: *Obiektywność*, 291

²¹R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, w: *Obiektywność*, 298n.

Po odrzuceniu wartości poznawczej metafizyki kwestionuje się także wartość fizyki oraz możliwość epistemologicznego odróżnienia statusu nauk przyrodniczych i społecznych. Na przekór tradycyjnym dystynkcjom, w których przeciwstawiano nauki nomotetyczne i idiograficzne, Rorty pisze: „Musimy oprzeć się pokusie myślenia, że nowe opisy rzeczywistości, proponowane przez współczesną fizykę czy biologię, są w jakiś sposób bliższe „rzeczom jako takim”. .. niż nowe opisy historii, jakie daje nam współczesna krytyka kulturowa. Konstelacje sił przyczynowych, w wyniku których zaczęto mówić o DNA albo o Wielkim Wybuchu, należy postrzegać jako tego samego typu, co siły przyczynowe, w wyniku których mówi się o „sekularyzacji” czy o „późnym kapitalizmie”. Owe różnorodne układy przyczyn stanowią losowy czynnik, który sprawia, że te a nie inne rzeczy są tematami naszych rozmów”²².

KULTUROWE NASTĘPSTWA NEGACJI METAFIZYKI

W perspektywie epistemologicznej, w której nie funkcjonuje już pojęcie prawdy, można mówić co najwyżej o tematach rozmów, potyczek lub konwersacji. Mają one zależeć od czynników społecznych, bez względu na to, czy „rozmowa” dotyczy matematyki czy krytyki literackiej. Różnice stanowisk w rozmowach zależą od tego, które z różnorodnych czynników społecznych należące do „konstelacji sił przyczynowych” uznane zostaną przez większość zainteresowanych rozmową za najbardziej istotne. Był czas, gdy za królową nauk uważano teologię lub metafizykę. Jeszcze w okresie aktywności Koła Wiedeńskiego za wzorcową dyscyplinę uważano fizykę. Współcześnie Rorty wprowadza nową hierarchię w postmodernistycznej epistemologii deklarując: „Pragnę bronić ironizmu oraz nawyku traktowania krytyki literackiej jako czołowej dyscypliny intelektualnej”²³. Z jego propo-

²²Rorty, *Przygodność*, s. 36. Na uwagę zasługuje to, że Rorty posługuje się jeszcze terminem „siły przyczynowe”, mimo iż pojęcie przyczyny jest obciążone silną metafizyką.

²³Rorty, *Przygodność*, s. 120.

zycją nie sposób prowadzić merytorycznej polemiki. Przedstawia ją bowiem nie jako wyraz prawdy, lecz jako następstwo nawyków. Intelktualne dziedzictwo ludzkości zostaje wtedy zakwestionowane nie na podstawie racjonalnych argumentów, lecz w imię pragmatycznego nawyku.

Konsekwencje pragmatycznego odrzucenia fizyki można badać w wielu dziedzinach kultury, także w obrębie tradycji filozoficznych odległych od pragmatyzmu. W perspektywie wyzwolonej z kategorii metafizycznych, filozofować to przede wszystkim odkrywać dramatyczny wymiar życia — doświadczać czystych sił, które oddziałują na nasz umysł i wyobraźnię, łączą człowieka zarówno z naturą, jak i z historią²⁴. Między bólem pustki a doświadczeniem przesytu pojawiają się nowatorskie propozycje interpretacyjne, które zakładają odrębną postać rewolucji epistemologicznej.

Duchowy ojciec współczesnego postmodernizmu, Jean Baudrillard, który przeszedł przez młodzieńcze fascynacje Marksem i Freudem, prowokacyjnie wyraża epistemologię swego środowiska utrzymując: „teoria nie ma absolutnie żadnego odniesienia do czegokolwiek.. .. Sekretem teorii jest to, że prawda nie istnieje.. .. Jedyna rzecz, jaką można robić, to grać przy pomocy pewnego rodzaju prowokacyjnej logiki”²⁵.

Odrzucenie korespondencyjnej koncepcji prawdy, przyjmowanej w klasycznej epistemologii, prowadzi konsekwentnie do redukcjonizmu, w którym wszystkie kwestie aksjologii, etyki, antropologii i epistemologii redukowane są do poziomu biurokratycznych rozstrzygnięć przy zastosowaniu instytucjonalnych procedur znamienych dla demokracji liberalnej. W perspektywie tej można nadal pisać prace z filozofii; dyscyplinę tę pojmuje się jednak już zupełnie inaczej niż czyniono to w kręgu intelektualnych wpływów Ajdukiewicza czy Ingardena. Próbkę nowej epistemologii przedstawia Bogdan Banasiak

²⁴Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, „Colloquia Communia”, (1988, nr 1-3) 195.

²⁵Cyt. za A. Szahaj, *Jean Baudrillard — między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna”, (1994) 19.

w swej rozprawie *Filozofia „końca filozofii”*. Autor ten proponuje, aby w rozważaniach dotyczących wpływowych obecnie prac Derridy i Deleuze’a nie poszukiwać akademickiego stylu demystyfikatorów, tropicieli prawdy czy miłośników mądrości. Rozważania te, programowo i konsekwentnie, sytuują się bowiem „po stronie nieważkiej dywagacji, pozbawionej pretensji do rozstrzygnięcia o czymkolwiek, po stronie swobodnego bredzenia”. Ich celem nie jest ani przybliżanie do pojętej klasycznie prawdy, ani też odkrywanie głębokiego sensu świata lub rozwiązywanie zagadek ludzkiej egzystencji. Przeciwnie, nowe propozycje filozoficzne są inspirowane jedynie „pasją pisania, stwarzania pozorów, mistyfikowania”²⁶. W perspektywie tej, nawet ewentualne prace przedstawiane jako metafizyczne będą tylko produktem programowej mistyfikacji.

W świecie pozorów bezprzedmiotowe okazuje się klasyczne rozróżnienie między prawdą a fałszem. Symulacja i iluzja tworzą nowy horyzont poznawczy, który w niewielkim tylko stopniu interesował wcześniejszych badaczy. Nie należy jednak zamartwiać się deklaracjami o śmierci sensu, końcu historii czy polityki. Nawet uniwersytety jawią się jedynie jako „puste pola, z których nic nie wyjdzie”²⁷. W tej wersji egzystencjalistycznej filozofii pesymizmu, którą rozwijał zmarły w 1997 r. Emil Cioran, miejsce prawdy zajmują złudzenia. Człowiek doświadcza wówczas podstawowej alternatywy: „hołubić iluzje albo zginać”, w myśl zasady: „żyjemy dopóty, dopóki żyją nasze fikcje”²⁸. Trzeba żyć mimo doświadczenia bólu i rozpachy z gorzką świadomością tego, że „wszystko, co człowiek robi, tak się właśnie kończy. Ostatecznym paraliżem. Na tym polega człowieczeństwo, tragizm historii. Wszystko, co człowiek przedsięwzię, kończy się przeciwieństwem tego, co sobie umyślił. Wszelka historia ma sens ironiczny.

²⁶Bogdan Banasiak, *Filozofia „konca filozofii”*, Spacja: Warszawa 1997, 9. Autor sięga do inspiracji intelektualnych odmiennych niż Rorty. Cytuje on Bataille’a, według którego istotną formę wyrażania treści stanowi „bredzenie w ekstazie”(203n). Na miejsce racjonalnych analiz złożonej rzeczywistości świata wprowadza proste deklaracje Borgesa sugerujące, iż „nic w życiu się nie liczy prócz fantazjowania” (s. 9).

²⁷F. Rötzer, *Französische Philosophen in Gespräch*, München 1987, 33.

²⁸*Rozmowy z Cioranem*, Wyd. KR: Warszawa 1999, 45.

I nastąpi taki moment, że człowiek urzeczywistni dokładne przeciwieństwo wszystkiego, czego pragnął. Zobaczy to aż nadto wyraźnie²⁹.

Negacja metafizyki prowadzi więc ostatecznie do zarzucenia zarówno klasycznej koncepcji prawdy, jak i teorii sensu. Konsekwencją odrzucenia metafizyki pozostaje ucieczka w bezsens, egzystencjalną rozpacz, aksjologiczną pustkę. Zakwestionowanie wartości podstawowych dla filozofii klasycznej ukazuje różne oblicza nihilizmu. Następtwem ironicznego potraktowania logosu okazuje się absurd podniesiony do rangi naczelnej zasady bytu. Pierwsi pozytywistyczni krytycy metafizyki przedstawiali jej odrzucenie jako wyraz triumfu nauki niosącej nową postać prawdy absolutnej. Współcześni obrońcy tezy o „końcu metafizyki” przedstawiają swą filozofię jako wyraz życiowej rozpacz, która oscyluje między bezsilnością a mistyfikacją.

²⁹Tamże, 49.