

Włodzimierz Zięba

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Rzeszowskiego

Metafizyczny wymiar myśli Rorty'ego*

W moich rozważaniach dotyczących dekonstrukcji metafizyki w wydaniu Rorty'ego podkreślam rozmaite jego zabiegi mające na celu odcięcie się od metafizyki i zerwanie z jej konceptuariuszem. W poglądach Rorty'ego co do rzeczowej kwestii znaleźć można rozmaite strategie, m.in. są to adaptacja dekonstrukcji w wydaniu Derridy i innych dekonstrukcjonistów, zaczerpnięta od Wittgensteina terapia, strategia banalizacji (*circumvention*), rekontekstualizacja oraz redeskrypcja. Czy jednak globalne przedsięwzięcie Rorty'ego było skuteczne na tyle, że pozwoliło mu radykalnie odciąć się od metafizyki? Czy też dokonało się i w tym przypadku, notorycznie podkreślane przez Derridę – metafizyczne bądź co bądź – odwrócenie karty metafizyki? A zatem czy Rorty'emu można zasadnie przypisać jakieś stanowisko metafizyczne?

Według najświeższych ustaleń Rorty'ego (obejmujących prace zebrane w *Philosophy and Social Hope* oraz *Truth and Progress*) porzucenie antycznego rozróżnienia między sposobem, w jaki przedmioty istnieją w sobie, oraz relacjami, w jakich pozostają do innych przedmiotów, a w szczególności do ludzkich potrzeb i interesów, pociąga za sobą zaniechanie poszukiwań nakierowanych na znalezienie czegoś stałego i trwałego, co mogłoby służyć za kryterium osądu zmiennych i przemijających wytworów, tak samo zmiennych ludzkich potrzeb i zainteresowań¹. Odstąpienie od tejże dystynkcji miałoby być jednoznaczne z wyrwaniem się z pęt metafizyki, albowiem, idąc śladami Nietzschego, Heideggera i Derridy, utożsamia Rorty metafizykę z uprzywilejowaną rolą w myśleniu

* Niniejszy tekst stanowi fragmenty ostatniego (szóstego) rozdziału mojej dysertacji doktorskiej *Metafizyka i jej dekonstrukcja w myśli R. Rorty'ego*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Zachariasza. Rozdział ten w całości poświęcam wyeksplikowaniu metafizycznego wymiaru poglądów Rorty'ego. Jest on krytycznym dopełnieniem całej mojej pracy, albowiem po zrekonstruowaniu i naświetleniu dekonstrukcji i jej roli w poglądach Rorty'ego oraz typów odrzucanych przezeń metafizyk ukazuje on się niejako w postaci dekonstrukcji stosowanej, tj. wydobywa z poglądów Rorty'ego te wątki, które z metafizyką zerwać nie są w stanie.

¹ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. xvi.

takich dychotomii jak: rzeczywiste/pozorne, *in se/ad nos*, substancja/własność relacyjna. Zasygnalizowane jedynie poniżej, a szczegółowo przebadane przeze mnie trudności, w jakie wikła się Rorty, nasuwają przypuszczenie, że i tym razem zamysł „ostatecznego” zerwania z metafizyką nie powiódł się.

Niejasna wszelako pozostaje idea zarzucenia dystynkcji rzeczywiste/pozorne przy równoczesnym obstawaniu przy panrelacjonizmie, albowiem przedmioty w myśl tego stanowiska są reifikowaną – ze względu na praktyczne potrzeby określonej wspólnoty komunikacyjnej – wiązką relacji. Głoszona przy tym przyczynowa niezależność świata względem człowieka, jak się okazuje, nie jest w stanie konsekwentnie zerwać z dystynkcją schemat/treść, a tym samym z rozróżnieniem na transcendentny względem ludzkich potrzeb i pragnień świat oraz jego lingwistyczne ujęcia (deskrypcje). Głoszonej przy tym niemożliwości pozajęzykowego dostępu do świata zadaje kłam ból jako zdolność właśnie pozajęzykowego doświadczania. Teza o tym, że na zewnątrz, tj. poza umysłem, a przeto i językiem, jest jedynie przemoc i ból, pokazuje, że Rorty dopuszcza jednak możliwość mówienia o świecie translingwistycznym. Oczywiście teza ta została zwербalizowana, a przeto jest lingwistyczna, atoli należy odróżnić niemożliwość mówienia o tym, co pozajęzykowe, od niemożliwości wysławiania rezultatów dostępu do tego, co poza językiem – bez względu na to, czy ów dostęp jest językowy czy transjęzykowy.

Porzucenie metafizyki i jej języka jest dla Rorty’ego równoznaczne z porzuceniem dystynkcji odkrywane/stworzone. Owa dystynkcja jest jedną z wersji dystynkcji między tym, co absolutne, a tym, co relacyjne, tj. tym, co jest samo w sobie takim, jakim jest, niezależnie od wszelkich relacji, w jakich pozostaje do innych przedmiotów, a czymś, co jest tym, czym jest – z racji związków, w jakich pozostaje do innych przedmiotów, a także ludzkich pragnień i zainteresowań. Rozróżnienie to notabene pokrywa się z doktrynalnym rozróżnieniem na metafizyczny substancjalizm i antymetafizyczny panrelacjonizm. Dystynkcja ta, jak powiada Rorty za Derridą, wyznaczała „metafizykę obecności”, tj. poszukiwanie „pełnej obecności poza zasięgiem gry”, absolutności poza zasięgiem wszelkiej relacyjności². Bezpośrednią konsekwencją powyższego stanu rzeczy było metafizyczne poszukiwane jednego i jedyne go języka, który był zarazem językiem samego bytu. Wielość konkurujących ze sobą języków, pretendujących do właściwego opisu Sposobu na Jaki Świat Jest, wyjaśniano tym, iż większość z nich jedynie pozornie opisywała ów stan, a tylko jeden opisywał naprawdę, rzeczywiście. Eksplikacja taka wszelako uciekała się do kluczowej dla metafizyki dystynkcji pozornie/rzeczywiście (*Appearance/Reality*).

² Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xviii; R. Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth – Century America*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1999, s. 36; R. Rorty, *Reply to Paweł Zeidler*, „Ruch Filozoficzny” t. 50, nr 2, 1993, s. 216.

Zabieg wywikłania się z pęt metafizyki Rorty realizuje, optując za zarzuceniem powyższej dystynkcji (pozorne/rzeczywiste)³ na rzecz pomniejszych dystynkcji między tym, co bardziej, i tym, co mniej użyteczne, między mniej i bardziej użytecznymi opisami służącymi akceptowanym przez nas celom. A zatem zerwanie z metafizyką to odejście od słownika reprezentacjonistycznego⁴ oraz wydobywanie konsekwencji filozoficznych i społecznych z przewrotu dokonanego przez Darwina, tj. myślenie o człowieku jako o bardziej skomplikowanym zwierzęciu, a nie kimś wyposażonym w „naturę ludzką” będącą substytutem boskiego punktu widzenia⁵. Alternatywą dla metafizyki, której twierdzenia niczym zwierciadło miały odbijać świat, ma być pluralizm regulowanych wewnętrznymi kryteriami koherencji, neutralnych ontologicznie ujęć czy gier językowych⁶ waloryzowanych jedynie co do ich relatywnej użyteczności. A zatem poszerzanie repertuaru alternatywnych deskrypcji i redeskrpcji, pluralizm połączony z rezygnacją z powszechnej, uniwersalnej ważności, a nie Ten Jeden Jedynie Właściwy Opis⁷. Trudno wszelako konkluzywnie orzekać, czy takie postawienie sprawy pozwala bohaterowi mojej opowieści wywikłać się z metafizyki, albowiem z łatwością da się je, o ile nie zobrazować – to przeformułować jako klasyczny metafizyczny spór monizmu z pluralizmem⁸.

³ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxii. Ową archetypiczną dystynkcję metafizyki rortiańscy pragmatyści zgodnie z post-nietzscheanistami wymieniają na rzecz dystynkcji między mniej użytecznymi opisami i bardziej użytecznymi opisami. Por. M.A. Peters, *Postmodernism and Rorty's Critique of the Cultural Left*, w: *Richard Rorty. Education, Philosophy, and Politics*, (ed.) M. A. Peters i P. Ghirardelli Jr., Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham–Boulder–New York–Oxford, 2001, s. 187, 189.

⁴ Por. R. Rorty, *Truth and Progress*. Philosophical Papers. Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 48–49; R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 5–6; R. Rorty, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, w: *Deconstruction and Pragmatism*, (red.) S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, R. Rorty, Ch. Mouffe, Routledge, London 1996, s. 15–16.

⁵ Por. R. Rorty, *Remarks on Deconstruction...*, s. 15–16; R. Rorty, *Response to Richard Bernstein*, w: *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, (ed.) H.J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London 1995, s. 70–71.

⁶ Por. J. D. Caputo, *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: the Case of Heidegger and Rorty*, „Review of Metaphysics” vol. 36, March 1983, s. 667, 677.

⁷ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 103; H. Putnam, *Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LII, no. 2, June 1992, s. 433; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, w: *Richard Rorty. Education, Philosophy, and Politics*, s. 40–41; J. Owens, *The Obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency*, „The Review of Metaphysics” vol. 54, September 2000, s. 29–30, 33; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 118.

⁸ Np. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 32–33.

Rorty właściwie przystałby w pełni na poniższe słowa Marquarda jako na sposób uniknięcia pata metafizyki:

Pluralizm nie jest stanowiskiem absolutnym, nie można bowiem stanowiska absolutnego zbudować z tego, że nie ma stanowiska absolutnego, pluralizm zatem staje się stanowiskiem kontyngentnym; mimo wszystko można go aprobować: np. jako historyczną odpowiedź (*response*) na historyczne wyzwanie (*challenge*). Dlatego wskazane jest zawsze pytać o pytanie, na które odpowiedzią jest pluralizm⁹.

Problematiczność wywikłania się z metafizyki w taki sposób zostaje tylko spotęgowana, gdyż pluralizm swą zasadność czerpie z (1) bezsilności ponawianych bez ustanku metafizycznych wysiłków przedłożenia absolutności; (2) pluralizm określa się jako stanowisko kontyngentne, tj. przez opozycję do metafizyki, a tym samym kwitnienie pluralizmu paradoksalnie przy życiu utrzymuje i metafizykę, albowiem pluralizm jest odpowiedzią na nieziszczone wyzwania metafizyki i trwa o tyle, o ile owe nieziszczone roszczenia metafizyki ziszczonymi nie zostaną. Znakomicie obrazuje to dużo wcześniej ukuta przez Leszka Kołakowskiego nieusuwalna opozycja filozofów kapłanów i błaznów¹⁰.

W tym kontekście podkreślić należy wagę Rorty'ego zamysłu, by uciec od dystynkcji absolutne/kontyngentne rzeczywiste/pozorne na rzecz pragmatycznie waloryzowanych deskrypcji i redeskrpcji dowolnego przedmiotu. Jednakże i ten zamysł również nie jest w stanie wywikłać się z poważnych aporii. Tu z kolei problem w tym, iż Rorty wyjaśniając to, czym jest redeskrpcja, określa ją jako

zonglowanie *kilkoma opisami tego samego zdarzenia* bez stawiania pytania, który z nich jest właściwy – widzenie w nowym opisie narzędzia, a nie uroszczenia, jakoby odkryło się istotę rzeczy (podkreślenie – W.Z.)¹¹.

⁹ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 119, także 121.

¹⁰ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: *idem, Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Puls Publication Ltd. London, 2002, s. 290. W literaturze polskiej znaleźć można częste przykłady paralel Rorty'ego koncepcji ironistki z postacią błazna L. Kołakowskiego, czy ogólniej całego filozofowania Rorty'ego jako paradygmatycznego przypadku „filozofii błaznów”. W tej kwestii zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, (red.) S. Czerniak i A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 388–390; A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Monografie FNP, Wrocław 1996, s. 110; M. Żardecka-Nowak, *Spór metafizyka z ironistką. Richarda Rorty'ego próba przezwyciężenia tradycyjnych problemów metafizycznych*, w: *Byt i jego pojęcie*, (red.) A.L. Zachariasz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, s. 429–431; M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 200–201.

¹¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 66. Zob. także R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 306; R. Rorty, *Essays on Heidegger...*, s. 74; R. Rorty, *Not All That Strange: A Response to Dreyfus and Spinoza*, „Inquiry” vol. 42, 1999, s. 126; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 248–249. Podobnie Putnam twierdzi, że ten sam przedmiot

W eksplikacji tej Rorty ucieka się do dychotomii przedmiot/jego opis, a – jak wykazuje J. Mitterer w książce *Tamta strona filozofii* – owa dystynkcja konstytuuje tradycyjne myślenie dualistyczne, coś, co Heidegger i Derrida nazwali metafizyką obecności. Przyjmując dystynkcję przedmiot/jego opisy, wkleamy się w nieuchronną w tym przypadku presupozycję tego, że istnieje różnica między światem a językiem, względnie naszym jego pojęciowym ujęciem¹², a zatem odgrzewamy trzeci dogmat empiryzmu pod postacią dystynkcji schemat/treść. Na marginesie, pomysłem odmiennych sposobów mówienia o tym samym zjawisku nawiązuje Rorty do Spinozjańskiej teorii podwójnego aspektu¹³.

Dyskurs posiłkujący się frazą „alternatywne opisy tego samego zdarzenia” zapytać należy, czym jest to, o czym te opisy mówią? Albo alternatywne opisy, ale czego? Rorty dostrzega ten problem, dostrzega także jego metafizyczny charakter, próbuje wszelako obejść go, uciekając się do sarkazmu¹⁴. Pytania takie domagają się bowiem podania kryterium tożsamości przedmiotu, który został alternatywnie opisany. Kryterium to musiałoby być albo transopisowe, a tym samym odwołujące się do pozajęzykowego doświadczenia, albo też metaopisowe, czyli sformułowane w języku obejmującym wszystkie alternatywne opisy przedmiotu. Obydwie możliwości Rorty odrzuca. Z tego też powodu problem alternatywnych opisów należałoby nieco inaczej wysłowić, aby takich trudności nie generować. Trudności przy tym spotęgują się jeszcze, jeśli zważymy na to, że Rorty odrzuca pojęcie wewnętrznej natury przedmiotu, przez co przedmiot nie może być identyfikowany inaczej jak przez opis właśnie, gdyż język i świat to nie jakies dwie autonomiczne rzeczy, zaś tożsamość uważa za zrelatywizowaną do wybranego opisu¹⁵. Przyznać trzeba jednak, że Rorty nie podziela idei, którą Mitterer

można opisać, używając do tego kilku różnych języków. Por. H. Putnam, *Truth, Activation Vectors...*, s. 434–435. Ideę wielości sposobów myślowego ujmowania tej samej rzeczy zaleca filozofii O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 118; O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 119–120.

¹² Por. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, s. 5, 10–11, 26, 31–32, 53–54, 59–62.

¹³ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałaka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994, s. 22; R. Rorty, *Is it desirable to love truth?*, w: idem, *Truth, Politics and 'post-modernism'*, Van Gorcum 1997, s. 15–19, 23.

¹⁴ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 22, 32, 77, 113; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 76–77.

¹⁵ Por. R. Rorty, *Essays on Heidegger...*, s. 5; R. Rorty, *Pan-relationalism (mps.)*, s. 9; R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 49, 54, 235–238; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm...*, s. 121–122, 135, 152–153; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 103, 105, 127–129; R. Rorty, *Putnam on Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LII, no. 2, June 1992, s. 415–416; H. Putnam, *Truth, Activation Vectors...*, s. 432–434; B. Allen, *Prawda w filozofii*, przeł. M.S., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 153; R. Rorty, *Response to Barry Allen*, w: *Rorty and His Critics*, R.B. Brandom (ed.), Blackwell Publishing, Oxford 2002, s. 236; M.A. Peters, P. Ghiraldelli Jr., *Rorty's Neopragmatism: Nietzsche, Culture and Education*, s. 5–6, 10; N. Goodman i C.Z. Elgin, *Interpretation and Identity. Can the Work Survive the World?*, „Critical Inquiry” vol. 12, no. 3, Spring 1986, s. 564–566; D.L. Hall, *Richard Rorty. Prophet and Poet*

przypisuje dualistycznemu sposobowi myślenia, a mianowicie, że w przypadku konkurujących opisów transpisywany przedmiot staje się kryterium waloryzacji i wyboru deskrypcji¹⁶. Atoli w innych miejscach Rorty podkreśla, że bycie czymś i tożsamość same uzależnione są od opisu. Nie licuje to jednak z powyższą eksplikacją redeskrypcji. A zatem w sprawie tej nie jest konsekwentny. A tym samym obwieszczane zerwanie z metafizyką jest pozorne. Wszelako drabinowa wykładnia, którą w pracy tej jako jej tezę lansuję, pozwala takie mankamenty narzędzi (pewien sposób werbalizowania tez) zlekceważyć czy wręcz pominąć, gdy na uwadze ma się cele (zbudowanie nowego człowieka, zainicjowanie kultury postmetafizycznej), którym dane narzędzia mają służyć. Antidotum na ten problem (problem aporii) stanowić ma idea języka jako narzędzia (zmian mentalnych, a w efekcie i kulturowych), a nie jako medium klarownego i nieskazitelnego wyrażania i przedstawiania prawdy.

Rorty głosi, iż nie ma sensu pytać o to, który spośród wielu konkurujących ze sobą opisów jakiegoś fragmentu czasoprzestrzeni jest opisem rzeczywiście ujmującym sposób, w jaki rzeczy są same w sobie. Wszelako takie postawienie sprawy jest nadmierną symplifikacją metafizyki i z tego właśnie tytułu nie realizuje postulowanych przez siebie wymogów (możliwie najszerze ujęcie badanego przedmiotu, w tym przypadku historycznych egzemplifikacji metafizyki), a przeto wikła się w paradoks performatywnej sprzeczności. Celem antyrepresentacjonisty, a taki model poznania czy badania Rorty lansuje, jest – relatywna ze względu na nasze cele – użyteczność, a nie wierne zdawanie sprawy z noumenalnego sposobu, w jaki rzeczy istnieją¹⁷. Rorty różnicę ową eksplikuje za pomocą spersonifikowanej dystynkcji ironistka/metafizyk. Siłą ironistki jest potęga redeskrypcji polegająca na czynieniu rzeczy nowymi, jej aktywność motywowana jest pragnieniem „lepszego opisu”. Wszelako, jak wywodzi Rorty, z racji tego, że nie dysponuje ona żadnym kryterium stosowania tego terminu, nie posiłkuje się w swej aktywności terminem „trafnego” czy „właściwego opisu”¹⁸. Pozorna niekonsekwencja tutaj – gdyż jak można mówić o czymś, że jest „lepiej”, nie dysponując kryterium stosowania tego pojęcia – jest wyrazem, nieaprobowanego przez Rorty’ego, założenia, że zmiana słownika jest sprawą argumentacji

of the New Pragmatism, State University of New York Press, Albany 1994, s. 215–217. Ideę nie-transcendowalności języka Rorty analizował już we wczesnych swoich tekstach. Por. R. Rorty, *Pragmatism, Categories, and Language*, „Philosophical Review” vol. 70, 1970, s. 209; R. Rorty, *Realism, Categories, and the “Linguistic Turn”*, „International Philosophical Quarterly” 1962, s. 310–311, 321.

¹⁶ Por. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, s. 53–54; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 160, 246, 324; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 38.

¹⁷ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxvi; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 66–67; R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 84–94.

¹⁸ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 139.

i stosowania kryteriów. A zatem tym, co różni ironistkę od metafizyka, jest porzucenie pragnienia – motywującego działalność tego drugiego – bycia *être-en-soi*. Nadto nieteleologiczne ujęcie języka i rewolucji naukowych (za Mary Hesse) jako „metaforycznych redeskrypcji” wyklucza możliwość traktowania języka współczesnej nauki jak zwierciadła chwytającego – ukryte poza zasłoną pozorów – wewnętrzne natury rzeczywistości. Problemy i tematy dyskutowane, wokół których zorganizowana jest współczesna kultura, np. DNA, Wielki Wybuch, sekularyzacja, postmodernizm, są dla Rorty'ego wynikiem rozlicznych, będących czynnikiem losowym, konstelacji sił przyczynowych. Co więcej, jako rezultaty ślepych, przygodnych sił mechanicznych stanowią istotną nowość w świecie kultury¹⁹, albowiem język tak jak ewolucja jest, dla Rorty'ego, ślepym procesem nieustannego wypierania starych form życia przez formy nowe²⁰.

A zatem, zapytać można – mając na względzie przestrogi Heideggera i Derridy co do tego, że każde odwrócenie platonizmu samo jest platonizmem – czy pragmatyzm usiłujący zerwać z platonizmem zrywa z nim istotnie? Albo czy owym zerwaniem nie rządzi jakaś dialektyczna konieczność? Rorty przyznaje, że zaczynając od platonizmu, przyjdzie skończyć na jakiejś postaci pragmatyzmu. W tym też sensie powiada, za Deweyem, że pragmatyzm jest filozofią demokracji, filozofią Ameryki, jako że ta od swego początku cechuje się wyraźnym przyszłościowym zorientowaniem, jest apoteozą przyszłości²¹. Z tego też względu – jeśli metafizyka obecności jest metafizyką Europy, to pragmatyzm jako filozofia czy „nowa metafizyka” demokracji jest synonimem Ameryki²². Krótko: Ameryka = pragmatyzm, Europa zaś to metafizyka obecności. A przeto: czy nie jest tak, że Ameryka synonimiczna z apoteozą przygodności efektywnie zrywa z Europą utożsamioną z apoteozą wieczności (świata prawdziwego)? Poniżej prześledzę strategię Rorty'ego zerwania z metafizyką poprzez ideę apoteozy przygodności. Stawiam hipotezę, że Rorty buduje jednak metafizykę, którą nazwę metafizyką kontyngencji.

Czym zatem jest metafizyka kontyngencji? Powiada Rorty sentencyjnie: wszystko, nawet to, co ongiś wielcy metafizycy Zachodu uznawali za konieczne, to wytwór czasu i przypadku²³. Problem w tym, czy pojęcie przygodności, które

¹⁹ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 36–37.

²⁰ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 39; M. van Nierop, *Introduction*, w: R. Rorty, *Truth, politics and 'post-modernism'*, s. 10.

²¹ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 23–27.

²² Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 28–29; R. Rorty, *Essays on Heidegger...*, s. 48–49; R. Rorty, *Amerykanizm i pragmatyzm*, przeł. A. Grzeliński, przekład przejrzał A. Szahaj, w: *Filozofia amerykańska dziś*, (red.) T. Komendziński i A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 123–124, 139–141; W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Foucault, Levinas, Rorty, Gadamer*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998, s. 114.

²³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 43, 49, 54–55, 75; N. Rotenstreich, *Can Expression Replace Reflection?*, „Review of Metaphysics” vol. 43, March 1990, s. 608–609, 611, 615; J. Garrison, *Rorty, Metaphysics and the Education of Human Potential*, s. 65; P. Ghi-

na trwałe jest zakorzenione w tradycji filozoficznej, może zostać z niej wykorzenione, a czy ponowna jego redefinicja będzie na tyle autonomiczna, iż w ten sposób wyznaczy odrębność od tejże tradycji? Czym zatem różni się lansowane przez Rorty'ego myślenie o czymkolwiek w perspektywie przygodności od tradycyjnego, metafizycznego ujęcia przygodności? Czy Rorty w ten sposób zrywa z metafizyką, czy – przeciwnie – dokonuje jedynie jej wzmocnienia? Istnieje naturalna pokusa, aby Rorty'emu przypisać zwyczajne metafizyczne odwrócenie, zgodnie z którym to, co niegdyś tradycja traktowała jako konieczne i realne, w pragmatyzmie stało się tym, co przygodne i pozorne. W istocie częściowo tak jest; to, co niegdyś konieczne, tu zostaje potraktowane jako przygodne, z tą wszelako różnicą, że już nie pozorne. A zatem wszystko, cokolwiek jest i jakkolwiek jest, jest przygodne, ale nie pozorne. I na tej subtelnej różnicy polega Rorty'ego pomysł zerwania z metafizyką. Jak pisze Chmielewski:

Kontyngentyzm to pogląd, według którego istnienie różnych przedmiotów oraz *modi* ich istnienia nie mają w sobie nic koniecznego, czyli że nie muszą istnieć, a jeżeli już istnieją, to dany im sposób istnienia również nie jest konieczny, mogą bowiem być inne, mogą nieustannie zmieniać swą naturę. Kontyngentyzm staje w opozycji do wielu sformułowań teorii o naturach czy istotach, jest poglądem antyesencjalistycznym²⁴.

Atoli metafizykę można rozmaicie pojmować, zaś myślenie o świecie jako agregacie przygodnych stosunków jest jedną z bardziej jej wyrafinowanych postaci. A zatem Rorty'ego można traktować jako metafizyka przygodności, o ile nie jest to kwalifikacja obarczona *contradictio in adjecto*. A zatem czym jest przygodność w jego ujęciu? Zaznaczyć trzeba, że już sama kwalifikacja przygodności jest kwalifikacją metafizyczną, w sensie pozaempiryczną, albowiem orzeka ona, że coś, co jest, nie musi być, albo, że coś, co jest takie, jakie jest, nie musi być takim, jakim jest. Wszelako powyższa konstatacja nie może być z doświadczenia wywiedziona, bo ono – uteoretyzowane, a tym samym wysoce spekulatywnie rzecz jasna rozumiane – może co najwyżej mówić nam o tym, jakie coś jest, a nie, że jest, a być nie musi. To, że takie jest, atoli takim właśnie być nie musi, jest już przez podmiot poznający dodane do poznawanego przedmiotu. Stanowisko takie utrzymywały wszelkie nurty empirystyczne. Jednakże wbrew empirystom zasadnie twierdzić można, że takie rozumienie doświadczenia jest arbitralnym, bądź co bądź, jego rozumieniem, a tym samym zasadnie można przyjąć, że oprócz jakościowego uposażenia przedmiotów doświadczamy również i tej szczególnej ich kwalifikacji ujawniającej ich kruchość,

raldelli Jr., *Truth, Trust, and Metaphor*, w: Richard Rorty. *Education, Philosophy and Politics...*, s. 74–75; L. Kaplan, *Antimetaphysics and the Liberal Quandry*, „*Philosophy of the Social Sciences*” vol. 22, no. 4, December 1992, s. 492, 506; W.E. Connolly, w: *Review Symposium on Richard Rorty*, s. 106.

²⁴ A. Chmielewski, *Kontyngentyzm*, w: *Szkice z filozofii współczesnej*, (red.) L. Dąbkowski, A. Chmielewski, Wrocław 1993, s. 13.

niekonieczność bądź to bycia, bądź to bycia jakimś²⁵. Wszelako przy tym, rozumytnie nieco, rozumieniu doświadczenia staje się ono kwestią wewnątrzteoretyczną, za Kuhnem – paradygmatyczną. W tej też perspektywie kwalifikacja przygodności doświadczonej może być, wszelako musi ona być uprzednio założoną, aby być doświadczoną, albowiem w myśl tego rozumienia doświadczenia nie jest ono sprawą wyłącznie w żaden sposób nieustrukturalizowanego aparatu percepcyjnego obserwatora, ale ogólniejszych założeń teoretycznych umożliwiających dopiero jakiekolwiek doświadczenie. Innymi słowy, by postrzegać otaczający świat jako przygodny, właśnie trzeba wprzód wiedzieć, czym jest przygodność, ale i konieczność, albowiem obydwie te pojęcia są ze sobą nierozłącznie powiązane, wzajemnie się warunkują, są korelatami, pojęciami komplementarnymi. W tym też sensie Rorty, twierdząc, że świat i człowiek jest przygodny, wyowiada tezę metafizyczną.

Rorty jednak konstruuje pojęcie „przygodności” tak, aby podkreślić, że opis przedmiotów nie wymaga odniesienia do takich pojęć jak „konieczność”, „istota”, „rzeczywistość”, „prawda”, „racja” i „powinność”²⁶. Tradycyjna filozofia ujmowała to, co przygodne, i przygodność jako skorelowane z koniecznością i jedynie w tej perspektywie. Wielokrotnie podkreślano też, że filozofia, która nie prowadzi do metafizyki w sensie ustanowienia takiego bytu ontycznie pierwotnego, który jest bytem koniecznym w ramach tej metafizyki, jest niespójna. Metafizyka postulująca jedynie istnienie tego, co przygodne, atoli poza odniesieniem do tego, co z istoty swej konieczne, prowadzi albo do przyjęcia istnienia świata jako metafizycznej tajemnicy, albo jego absurdałności²⁷.

²⁵ Oba stanowiska w kwestii doświadczenia przygodności analizuje L. Kołakowski, w: *Jeśli Boga nie ma* twierdzi, że idea przygodności nie jest empirycznie ugruntowana, atoli już w *Horror metaphysicus* głosi, że różnica między przygodnym a koniecznym jest tak samo empiryczna jak różnica między czerwonym a zielonym. Odrzucenie pierwszej z nich jako pozadoświadczałnej jest wyrazem postawy utylitarnej. W tej sprawie por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 55–62; L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990, s. 19–29. Na różnorodność i brak podstaw do tego, aby przyjmować wyłącznie jeden typ doświadczenia, wskazuje także R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 652; podobnie argumentuje J.J. Stühr, rozwijając Deweyowską koncepcję metafizyki ściśle powiązanej z doświadczeniem. Zob. J.J. Stühr, *Reconstructing Metaphysics*, „Metaphilosophy” vol. 13, no. 3 i 4, July/October 1982, s. 293–295.

²⁶ Por. A. Malachowski, *Richard Rorty. Philosophy Now*, Acumen 2002, s. 110–111; T. Hall, w: *Review Symposium on Richard Rorty*, s. 102–103; A. Wellmer, *Truth, Contingency, and Modernity*, „Modern Philology” Supplement vol. 90, 1993, s. 117; T. Gadacz, *O liberalnej utopii, czyli o utopii społeczeństwa liberalnego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. V 1996, nr 3 (19), s. 184. Ch. Hartshorn sprzeciwia się utożsamianiu przez Rorty'ego przygodności jako opozycyjnej względem metafizycznego poszukiwania konieczności. Głosi tezę, że prawdy konieczne zarówno metafizyczne, jak i matematyczne są omyłne i przygodne. Por. Ch. Hartshorn, *Rorty's Pragmatism...*, s. 17–18.

²⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1963, s. 235; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, przygotowała i partię z języka niemieckiego przetłumaczyła

Metafizykę utożsamia się z tzw. podstawowym pytaniem, pytaniem Leibniza i Heideggera: „dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”. W myśl tego pytania byt jawi się jako problematyczny, tj. ujawnia możliwość swego niebycia; rzeczywistość, jej istnienie i jej kwalifikacja jakościowa (to, jaka jest) nie są zrozumiałe same przez się, lecz budzą zdziwienie, a tym samym wymagają usprawiedliwienia, trybunalizacji²⁸. *Novum* Rorty’ego w odniesieniu do tradycji filozoficznej (*resp.* metafizyki) polega na tym, iż odrzuca on zasadnicze pytanie metafizyki, a tym samym jego ukrytą przesłankę, że świat wymaga usprawiedliwienia. Jak powiada Marquard, a co z całą mocą odnieść można do Rorty’ego, *onus probanti* spoczywa na przeciwniku, to nie istnienie faktyczne wymaga trybunalizacji, ale trybunalizacji wymaga filozofia poszukująca pierwszych zasad czy pryncypiów²⁹. Wobec tego – jaki sens nadać można przygodności w rozumieniu Rorty’ego?

Rorty przygodność utożsamia ze skończonością, atoli, jak pokazuje Marquard, skończoność może być trojako rozumiana: (1) w odniesieniu do Boga, gdzie skończonym jest to, co samo z siebie jest niczym wobec Boga, a zatem istnieje jedynie jako stworzone (rozumienie skończoności w tradycji metafizycznej); (2) w odniesieniu do przestrzeni, gdzie skończoność rozumiana jest jako ograniczoność, posiadanie granic, brak wszechobecności (w rozumieniu nowoczesnej antropologii filozoficznej); (3) w odniesieniu do czasu, gdzie skończoność wyznacza temporalny kres, a w przypadku człowieka jest to śmiertelność (w rozumieniu Heideggera)³⁰.

D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987, s. 58–63, 92–115; W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus i Znak, Kraków 2003, s. 281–296; L. Kołakowski, *Kapitan i błazen*, s. 291; L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 25–26; A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, rozdział V *Analiza bytu jak bytu: przygodność*, i s. 132; A.L. Zachariasz, *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 299–300.

²⁸ Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, opracował i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 288; M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 18, 31–32; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, s. 59; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 59; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, s. 68; *idem*, *Zasadnicze pytanie metafizyki*, s. 364–367, w: *idem*, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994; W. Stróżewski, *Ontologia*, s. 281–283; B. Skarga, *Racja i bycie*, w: *idem*, *Tożsamości i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 56–59; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s. 19.

²⁹ Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s. 19; *idem*, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 60, 64, 87.

³⁰ Powyższa typologia skończoności z O. Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s. 125–126. Skończoność jako śmiertelność, bycie ku śmierci zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 330, 346–375; O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 60, 64, 87. Marquard pokazuje także, jak od czasów Oświecenia skończoność, zmienność, dziejowość i zmysłowość – to, co wcześniej uznawano za *malum metaphysicum* – zaczyna być rehabilitowane i robić zawrotną karierę. Por. *idem*, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 33, 39, 49.

Posiłkując się wypracowanymi przez Ingardena momentami bytowymi, stwierdzić można, że metafizyka przygodność ujmowała ponadto jako pochodną względem tego, co konieczne i zarazem pierwotne, słowem rzeczywiste. U Rorty'ego są ślady metafizyki, bo i owszem – przygodność nadal jest traktowana jako opozycyjna względem konieczności i pozaczasowości, z tą wszelako różnicą, że nie jest czymś pochodnym i pozornym zaledwie. W języku Rorty'ego mówiąc, metafizyk podejmował/podejmuje nieustanne próby ucieczki przed przygodnością, podczas gdy obywatel postmetafizycznej utopii, tj. ironistka, przygodność uznaje i aprobuje. Można zatem mówić w tym przypadku o radykalnej przygodności, którą należy rozpoznać i afirmować bez szukania jakiegokolwiek metafizycznej pociechy³¹.

Postfilozoficzna kultura byłaby zatem kulturą, w której ludzie czuliby się samotnymi, skończonymi bytami, bez związków z czymś Spoza³².

Antymetafizyczność polega tu na tym, aby ustrzec się pokusy traktowania skończoności i przygodności jako środka do paruzji z czymś nierelacyjnym, niekontekstualnym, koniecznym i w pełni obecnym, a więc bez szukania pociechy metafizycznej³³. A zatem przygodność w rozumieniu Rorty'ego, diametralnie odmienna od jej tradycyjnego pojmowania, jeśli idzie o jej ocenę, staje się narzędziem polemicznym³⁴ z tą metafizycznie wyznaczoną tradycją. O tyle też Rorty podtrzymuje metafizyczny charakter dystynkcji przygodne/konieczne, z tą wszelako różnicą, że odnosi ją do całych słowników, sposobów życia *etc.* Zasadnym jest tedy określenie autora *Philosophy and Social Hope* mianem „metafizyka kontyngencji”³⁵.

³¹ Por. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, s. 204.

³² R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 42.

³³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 52; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 282; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 36–43, 211–215, 234; D. Vaden House, *Without God or His Doubles: realism, relativism and Rorty*, seria *Philosophy of History and Culture*, volume 14, E.J. Brill, Leiden–New York, Köln, 1994, s. 6, 105, 118, 125; N. Rotenstreich, *Can Expression Replace Reflection?*, s. 607–608; P. Dews, w: *Review Symposium on Richard Rorty*, s. 111; A. Chmielewski, *Kontyngentyzm*, s. 33.

³⁴ Por. R. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom, Volume One Philosophy and the Eclipse of Reason: Toward a Metacritique of the Philosophical Tradition*, Basil Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1991, s. 60; R. Bhaskar, *Rorty, Realism and the Idea of Freedom*, w: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, (ed.) A.R. Malachowski, Basil Blackwell 1990, s. 219; A. Szahaj, *Spór o Rorty'ego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” vol. 2, 1999, s. 78. J. Burrows wskazuje, iż Rorty'ego pojęcie „przygodności” nie czyni żadnej różnicy, gdyż nie ma sposobu na to, aby orzekać, czy ktoś swe poglądy traktuje ironicznie czy metafizycznie. Por. J. Burrows, *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, w: *Reading Rorty*, s. 326–327.

³⁵ J.J. Stuhrt, *Dewey's Reconstruction of Metaphysics*, s. 166, 168; J. Garrison, *Dewey's Philosophy and the Experience of Working Labor, Tools and Language*, „Synthese” vol. 105, 1995, s. 108.

Konieczność egzemplifikowana w tym przypadku przez metafizykę i poszukiwania języka, w którym świat sam siebie opisał, stanowi jedynie negatywne tło, na którym wyłania się nowy postmetafizyczny sposób życia w pełni aprobujący swój na wskroś przygodny charakter. Metafizyka zatem usiłowała wskazać sposób na wydostanie się poza historyczną i przygodną kondycję i uchwycić wewnętrzne rysy niezależnej od ludzi rzeczywistości oraz, co ważniejsze, przekonywała, że jest w stanie wyprowadzić nas poza język, historię i skończoność, a tym samym nie tylko wskazać, ale i pokazać to, co pozaczasowe. I jeśli metafizyka jest poszukiwaniem tego, co konieczne, i ustanawianiem wszelkiego rodzaju związków, takich wszelako, które z konieczności pozostają w bezpośrednim bądź pośrednim odniesieniu do tego, co konieczne i w pełni rzeczywiste, o tyle też Rorty efektywnie z metafizyką zrywa.

Przygodność to świadomość, że nie ma nic koniecznego i aczasowego, z czym pozostawilibyśmy w bliskich związkach, że nasza „logiczna przestrzeń racji” może wkrótce zostać wymieniona na inną, a nasza racjonalność nie stanowi niezachwianego sworzni spajającego nasze uzasadnione przekonania i działania z czymś pozaczasowym; jesteśmy wszakże tylko tą, a nie inną historyczną chwilą³⁶. Ponadto Prawda stanowiła *telos* wszelkich dociekań metafizyki, natomiast Rorty głosząc zwrot historycystyczny, w miejsce Prawdy ustanawia Wolność³⁷. Toteż, skoro metafizyka konstituowała się przez pokusę szukania czegoś, co transcenduje czas i przypadkowość, to konsekwentne uwolnienie się od metafizyki pociąga za sobą zaakceptowanie czasu i przypadkowości. Dalej, skoro metafizykę konstituowało poszukiwanie Prawdy, to ustanowiona w jej miejsce Wolność synonimiczna będzie z uświadomioną i uznaną przygodnością³⁸. A zatem, aby odpowiedzieć na pytanie o wyznaczniki przygodności, należy uciec się do rozumienia czasu, wszakże przygodność w ujęciu Rorty’ego to uświadomiona czasowość, jak powiada: „przygodność jest ceną temporalizacji”³⁹. Wszelako mankamentem tak określonej przygodności jest jej ściśle powiązanie z czasem,

³⁶ Por. R. Rorty, *Should Hume be answered or bypassed?*, w: A. Donagan, A.N. Perovich, Jr., i W.V. Wedin (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge*, „Boston Studies in The Philosophy of Science” vol. 89, 1986, s. 348–351.

³⁷ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 11–12; N. Rotenstreich, *Can Expression Replace Reflection?*, s. 614, 617.

³⁸ Ideę tą rozwija Rorty w książce *Przygodność, ironia i solidarność*. Por. szczególnie s. 49, 67, 75, 143–145. Także R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 326; K. Kolenda, *Rorty’s Humanistic Pragmatism*, s. 36; R. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom*, s. 64, 68; N. Rotenstreich, *Can Expression Replace Reflection?*, s. 608; A. Szahaj, *Spór o Rorty’ego*, s. 80; B. Wilgosiewicz, *Richard Rorty a wizja naszej przyszłości*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” vol. 2, 1999, s. 49; W. Lorenc, *Rorty’ego filozoficzny czy poetycki projekt nowej filozofii*, „Filozofia i Sztuka” nr 10, 1995, s. 133. O. Marquard, podobnie jak Rorty, głosi apologię przypadkowości jako sposób afirmacji ludzkiej wolności. Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 119–142.

³⁹ R. Rorty, *Achieving Our Country*, s. 23.

którego rozumienia u Rorty'ego zupełnie brak. Z pism Rorty'ego nie dowiemy się, czym jest czas – poza mglistą sugestią, że jest opozycją względem wieczności i ahistoryczności. Brak ontologicznych rozważań dotyczących czasu sprawia, że Rorty'ego określenie przygodności obarczone jest mankamentem *petitio principii*.

Przygodność w wydaniu Rorty'ego ma dwa wymiary: negatywny i pozytywny. W wymiarze negatywnym przygodność wskazuje na brak pozajęzykowych odniesień dla roszczeń prawdziwościowych, brak pozadoświadczalnych ugruntowań i wreszcie brak jakichkolwiek ugruntowań innych aniżeli sploty historycznych przypadków⁴⁰. Przygodność w wymiarze pozytywnym podkreśla kruchość i ryzykowność wszystkiego, co ludzkie, akcentuje to, że jesteśmy właśnie tą, a nie inną historyczną chwilą⁴¹. Marquard, który przez swą apologię przypadkowości częstokroć bywa przyrównywany do Rorty'ego, rozróżnia wszelako to, co przypadkowe w sposób dowolny (kontyngencja podatna na ludzkie wybory i zmiany), oraz to, co przypadkowe losowo (oporny na negację i ludzką zmianę los jak narodziny i śmierć). Sztuka – jako redukcja dowolności – jest, w przypadku Marquarda, sposobem, w jaki ludzie obchodzą się z tym, co przypadkowe w sposób dowolny, zaś religia jest sposobem zapanowania nad tym, co przypadkowe losowo⁴². Z tego choćby względu porównywanie Rorty'ego przygodności z ujęciem przygodności przez Marquarda jest zbyt powierzchowne, a przez to nie chwyta zasadniczych różnic, które dla obydwu są nie do pominięcia. U Rorty'ego brak jest jakichkolwiek wzmianek o możliwości interpretowania przygodności na sposób losowy, wykluczona jest także ewentualna rola religii w oswajaniu tego typu kontyngentności.

Modelową postacią aprobującą swoją przygodność jest ironistka Rorty'ego. Będąc jednocześnie historycystą i nominalistą, ma świadomość tego, że jej przygodne przekonania i pragnienia (słowniki) nie odnoszą się do czegoś, co istnieje

⁴⁰ Por. R. Rorty, *Should Hume be answered or bypassed?*, s. 350; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 13; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm...*, s. 27, 47–48, 51, 66, 310–311; P.E. Young, *The irony of ironic liberalism*, „International Studies in Philosophy” vol. 29, 1997, s. 124; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, s. 34–35; D. Vaden House, *Without God or His Doubles*, s. 113; J.P. Sonesson, *Rorty's Final Vocabularies and the Possibility of a Historicist Metaphysics*, w: *Pragmatism, Neo-Pragmatism and Religion. Conversations with Richard Rorty*, (ed.) Ch.D. Hardwick i D.A. Crosby, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1997, s. 296–297; J. Burrows, *Conversational Politics...*, s. 116–117.

⁴¹ Por. R. Rorty, *Should Hume be answered or bypassed?*, s. 349; R. Rorty, *Essays on Heidegger...*, s. 34, 40; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 43, 125; D. Conway, *Irony, State and Utopia: Rorty's 'We' and the Problem of Transitional Praxis*, w: *Richard Rorty. Critical Dialogues*, (ed.) M. Festenstein, S. Thompson, Polity Press, Cambridge 2001, s. 59.

⁴² Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 133–135. Dwojaki charakter kontyngencji: jako dowolności wyboru i jako losu (przeznaczenia), podkreśla Marquard także w *Rozstaniu z filozofią pierwszych zasad*, s. 22, 127, i w: *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 65.

poza zasięgiem czasu i przypadku⁴³. Tradycja onto-teo-logiczna to, co przygodne, utożsamiała z tym, co jedynie pozorne i zarazem bezsilne, przeciwstawiając mu potężną rzeczywistość, która z racji bycia transcendentnym autorytetem miała być uosobieniem ludzkich dążeń⁴⁴. Tymczasem dostrzeżona i zaakceptowana przygodność pociąga za sobą odrzucenie wszelkich ukrytych istności – jak bycie u Heideggera – ku którym należy się zwrócić, aby znaleźć i ontologicznie ufundować jestestwo ludzkie. Każe ona myśleć, że jedynym źródłem wszelkiego autorytetu jesteśmy jedynie my – ludzie, a wszelką moc i siłę twórczą czerpać możemy jedynie z samych siebie. Swoją sprawę oprzeć wyłącznie na sobie, by tak powiedzieć, parafrazując słowa M. Stirnera. Stanowisko takie jest rozwinięciem lansowanego przez Sartre’a konsekwentnego ateizmu, u Rorty’ego staje się on ateizmem woluntarystycznym, tj. wolą, by nie mieć żadnych poglądów na temat Boga oraz nie wynajdywać rozmaitych jego substytutów, takich jak Rozum, Prawda, Noumen, Wewnętrzna Natura Rzeczywistości. Wszelako nieposiadanie poglądów na temat Boga nie pociąga za sobą przekonania, że Bóg nie istnieje (ateizm), braku wiary czy zawieszenia sądu na temat boskiej egzystencji ani też poglądu, że słowo „Bóg” jest wyzute z jakiegokolwiek sensu⁴⁵. Atoli konsekwencji Rorty nie zachowuje, albowiem pisze i tak:

skoro nie ma Boga i jego Boskiego punktu widzenia, jesteśmy tylko my i nasz punkt widzenia⁴⁶.

A zatem, jak każde stanowisko ateistyczne w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, głosi negatywną tezę egzystencjalną dotyczącą Boga.

Rorty’emu idzie o to, aby

dotrzeć do punktu, w którym *niczemu* już nie będziemy oddawać czci, w którym *niczego* nie będziemy uznawać za *quasi*-bóstwo, w którym *wszystko* – nasz język, nasze sumienie, naszą wspólnotę – traktować będziemy jako wytwór czasu i przypadku⁴⁷.

Przygodność w ujęciu Rorty’ego dokonuje odbóstwienia świata, ale przy tym paradoksalnie ubóstwia człowieka⁴⁸, czyniąc go protagorasową miarą wszechrze-

⁴³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 13; S. Best and D. Kellner, *Richard Rorty and Postmodern Theory*, w: *Richard Rorty. Education, Philosophy, and Politics*, s. 102.

⁴⁴ Por. R. Rorty, *Heidegger, contingency, and pragmatism*, s. 34; R. Rorty, *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, s. 7, 15–16.

⁴⁵ Por. R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 48–49, 62, 300–303; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 141.

⁴⁶ R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 54.

⁴⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 42–43.

⁴⁸ Por. S. Critchley, *Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist ora Public Liberal?*, w: *Deconstruction and Pragmatism*, s. 24–25, 37; K. Soper, *Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?*, s. 117; F.B. Farrell, *Rorty and Antirealism*, w: *Rorty and Pragmatism*, s. 174–182; M. Reitherger, *Consequences of Contingency. The Pragmatism and Politics of Ri-*

czy⁴⁹. Aczkolwiek zaznaczyć trzeba, że owo ubóstwienie człowieka zrywa z całym arsenalem wcześniejszych metafor i poglądów czyniących z człowieka istotę boską z racji zdolności do refleksyjnego ujmowania świata na wzór lustra. Konsekwencją tak rozumianej przygodności jest uznanie, że oprócz człowieka przygodną, tj. niemającą żadnych nadludzkich sankcji, jest również onto-teo-logiczna tradycja i wszelkie tradycje, które my, ludzie Zachodu, zbudowaliśmy i nadal budujemy. Przygodna jest filozofia i kluczowe dla niej kategorie i problemy⁵⁰. Przygodne są także, czego w pełni świadoma jest ironistka, wszelkie słowniki finalne, w których dokonujemy kluczowych wartościowań i wyborów życiowych. Ich przygodność polega na tym, że jak wszystko są socjohistorycznym produktem⁵¹. Kwestia ta ściśle wiąże się z przygodnością języka, tj. sytuacją braku możliwości, aby wyjść poza słowniki, z których aktualnie korzystamy, i z perspektywy – ujmującego wszelkie możliwe słowniki, sposoby sądzenia i odczuwania – metasłownika⁵² dokonać rozstrzygających wyborów.

Ściśle z tym powiązane jest nieteleologiczne ujęcie języka, a w efekcie dziejów myśli ludzkiej. W tym ujęciu język nie jest medium, którego celem jest przedstawianie faktów lub wyrażanie znaczeń. Takie nieteleologiczne ujęcie języka przyrównuje Rorty do roli, jaką odegrał Mendel w przypadku teorii ewolucji ze swoją mechanistyczną koncepcją doboru naturalnego. Analogicznie Mendlowskie ujęcie ludzkiego umysłu i języka widzi w nich rezultat tego, co się najzwyczajniej przydarzyło (rezultat adaptacji do określonej niszy ekologicznej), a nie coś, co jest zwieńczeniem (*telos*) całego procesu rozwoju. W ewolucji nie ma także żadnych hierarchii wartościowań uprzywilejowujących określoną pulę genów czy memów, a jedynie adaptacje najlepiej przystosowanych⁵³. I tak jak w przypadku ewolucji biologicznej jednostką podlegającą procesom ewolucji

chard Rorty, University of Stockholm, 2000, s. 6; R. Rorty, *Response to Frank Farrell*, s. 194; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 300–303.

⁴⁹ Por. R. Rorty, *Response to Charles Hartshorn*, w: *Rorty and Pragmatism*, s. 35. Rorty odrzuca jednak takie rozumienie *homo mensura*, które prowadziłoby do relatywizmu, gdyż stanowisko to, podobnie zresztą jak absolutyzm, uznaje za niemożliwe do utrzymania. Por. R. Rorty, *Reply do Bohdan Dziemidok*, „Ruch Filozoficzny” t. 50, 1993, nr 2, s. 183–184.

⁵⁰ Por. R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 278–281; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 2; 229; B. Williams, *Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism*, w: *Reading Rorty*, s. 27–28; A. L. Zachariasz, *Istnienie*, s. 82.

⁵¹ Por. J. Horton, *Irony and Commitment: An Irreconcilable Dualism of Modernity*, s. 19; D. Owen, *The Avoidance of Cruelty: Joshing Rorty on Liberalism, Scepticism, Ironism*, s. 96, w: *Richard Rorty. Critical Dialogues*, (ed.) M. Festenstein, S. Thompson, Polity Press, Cambridge 2001.

⁵² Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 15, 40, 81; D. Owen, *The Avoidance of Cruelty: Joshing Rorty on Liberalism, Scepticism, Ironism*, w: *Richard Rorty. Critical Dialogues*, s. 98–99; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, s. 43; S. Best and D. Kellner, *Richard Rorty and Postmodern Theory*, s. 102.

⁵³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 34–35; F. B. Farrell, *Rorty and Antirealism*, s. 169–171.

(podstawowym replikatorem) jest *gen*, tak analogiczną jednostką w przypadku kultury jest *mem* (pojęcie wprowadzone przez R. Dawkinsa)⁵⁴. Memem może być jakaś idea naukowa (np. teoria ewolucji) lub filozoficzna (np. słynna teza Descartes'a *cogito ergo sum*), obiegowy zwrot lub powiedzenie, melodia albo utwór muzyczny, słowa aprobaty, hasła polityczne, epitety, sposoby wykonywania jakichś przedmiotów. Memy przekazywane są z osoby na osobę przy pomocy naśladownictwa. W analogii do wypierania jakiegoś gatunku z pewnej niszy ekologicznej w kulturze następuje wypieranie się memów. Proces ten nie zawiera jakiegoś *telos*, immanentnej teleologii, a jest jedynie wynikiem łańcucha narastających przygodności⁵⁵. A zatem o język w tej perspektywie pytać należy jedynie przyczynowo, ale już nie reprezentacjonistycznie. Przyczynowe pytania o język prowadzą bezpośrednio do koncepcji myśli pojmowanej jako historia metafory. Koncepcja ta ściśle wiąże się z darwinowskim podejściem do języka. Język, porównywany do rafy koralowej, staje się historią obumierania w dosłowności wiązek metafor, które następnie stają się tłem i podłożem dla nowych wiązek metafor, zaś prawda jest Nietzscheańską „ruchomą armią metafor”⁵⁶. Język zatem i ogólnie kultura stają się rezultatem rozlicznych mutacji i czystych przygodności.

Nasz język i nasza kultura są w równym stopniu przygodnością, w równym stopniu rezultatem tysięcy drobnych mutacji, które znajdują możliwość przetrwania (i milionów innych mutacji, które takiej możliwości nie znajdują), co storczyki i małpy czeloko-kształtne⁵⁷.

⁵⁴ Por. R. Rorty, *Feminism and Pragmatism*, s. 206–207. Pojęcie „memu” jako podstawowego replikatora w świecie kultury nawiązuje do greckiego *mimesis* (naśladownictwo), jest spokrewnione z angielskim *memory* (pamięć) lub francuskim *même* (taki sam). Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 266; R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosieźny gen*, przeł. J. Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 146–149. W sprawie idei memu jako jednostki replikującej się w kulturze, a władającej ludzkimi umysłami por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 266–276, 433–444. Koncepcję memów omawiają i rozwijają: R. Brodie, *Wirus umysłu*, przeł. P. Turski, TeTa Publishing, Łódź 1997; S. Blackmore, *Maszyna memowa*, przedmowa R. Dawkins, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002; M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

⁵⁵ Por. R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 191; Ch. B. Guignon i D. R. Hiley, *Biting the Bullet: Rorty on Private nad Public Morality*, w: *Reading Rorty*, s. 349.

⁵⁶ Nietzsche pisze tak: „Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiękzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety”. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 189. Do tego fragmentu odwołuje się Rorty. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 37–38, 51; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 51–52; D.E. Cooper, *Postmodernism and 'The End of Philosophy'*, „International Journal of Philosophical Studies” vol. 1 (1), 1993, s. 53.

⁵⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 35.

Tym samym od przygodności nie ma innej ucieczki jak ucieczka w inną przygodność. Atoli skok ku czemuś nieprzygodnemu jest już logocentrycznym złudzeniem. Analogicznie jest z transcendencją. Jedyne sens, jaki znajduje Rorty dla słowa „transcendencja”, to taki, w myśl którego jedynie nowa, lepsza przyszłość kondycji ludzkiej transcenduje aktualną kondycję⁵⁸.

Istotnym wyznacznikiem rozumienia przygodności jest to, że pojmowane jako przygodne właśnie światooobrazy i wszelka aktywność conceptualnego przyswajania świata tracą swój metafizyczny wymiar jedyności, nieodzowności, a przeto i konieczności na rzecz możliwości rozmaitych konkurujących alternatyw. Innymi słowy, przygodność to możliwość alternatywnych słowników, a pluralizm, co podkreśla Marquard, daje efekt wolnościowy⁵⁹. Toteż jest długoplanowym sposobem wywikłania się z obciążonej metafizyką tradycji. Aby ów cel zrealizować, należy wynajdywać i pomnażać nowe słowniki. Nowy język to nowe problemy, a tym samym i nowe życie, albowiem ludzkość to tylko globalny ucieleśniony słownik. Wobec tego Rorty nalega, aby zaproponować nowy język, wynaleźć nowy elementarz słów dających sposobność do tego, aby dokonać metamorfozy obrazu człowieka i jego miejsca w świecie. Metamorfoza dokonać się może jedynie na podstawie tradycji – i o tyle twierdzą, że Rorty jest „ostatnim wielkim metafizyki Zachodu”, atoli metafizykiem takim, któremu przyświeca nadzieja na nadejście kresu metafizyki. Metafizykiem takim, który wszelako nie twierdzi, iż ustanowił nową sieć połączeń z czymś z istoty swej koniecznym, a co jedynie spełnia *telos* bycia człowiekiem. Metafizykiem, który swoją aktywność traktuje jako drabinę ku postmetafizycznej kulturze. Rorty'ego projekt dekonstrukcji metafizyki jest drabiną ku postmetafizycznej kulturze, w której człowiek straci oba substancjalnie pojmowane przymioty, tj. *rationale* i *metaphysicum*.

Problem metafizyki, a w szczególności jej pragmatycznej wagi u Rorty'ego staje się zatem problemem dotyczącym tego, czy niekiedy nie byłoby korzystniej dla nas uciec się do środków zaczerpniętych z metafizyki? Na taką wykładnię metafizyki Rorty przystać musi, albowiem filozofia jest dlań torbą z narzędziami, toteż sprzeniewierzyłby się głoszonej przez siebie idei pragmatyczności, gdyby w pewnych sytuacjach zabraniał sięgania po metafizyczne środki. I w istocie przyznaje on, że „z pragmatycznego punktu widzenia nie zawsze opłaca się być pragmatystą”⁶⁰. A zatem, skoro Rorty zabrania jednak sięgania do torby z me-

⁵⁸ Por. R. Rorty, *Universality and Truth*, w: *Rorty and His Critics*, s. 7, 9, 18; R. Rorty, *Response to Zbigniew Gieryszewski*, „Ruch Filozoficzny” t. 50, nr 2, 1993, s. 189. Jest to zgodne z ogólnym antymetafizycznym nastawieniem Rorty'ego, albowiem metafizyczną dystynkcję pozorne/rzeczywiste, jak i wszelkie dystynkcje metafizyki zastąpić ma dystynkcja między przeszłością a teraźniejszością. Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 24, 27.

⁵⁹ Por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 121.

⁶⁰ R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 341. W przypisie Rorty umieszcza cytowaną przez Deweya uwagę G.K. Chestertona: „Pragmatyzm jest sprawą ludzkich potrzeb, a jedną z pierwszych ludzkich potrzeb jest potrzeba bycia czymś więcej niż pragmatystą”.

tafizycznym arsenałem koncepcyjnym, to wynika z tego, że wieszczenie nowej postmetafizycznej kultury jest dlań znacznie cenniejsze aniżeli konsekwentny pragmatyzm.

Toteż proklamowane zerwanie z metafizyką nigdy nie dokonało się w pełni. Sądę, że owa niekonsekwencja może być dodatkowo wzmocniona, albowiem, po pierwsze, Rorty wbrew deklaracjom istotnie przyjmuje szereg tez metafizycznych oraz, po drugie, nie przystaje na pragmatyczność metafizyki, wbrew temu, że możliwość taka *explicite* wypływa z jego ogólnych założeń metafizoficznych. Na gruncie metafizoficznych poglądów Rorty'ego jego niepragmatyczny, na wskroś negatywny stosunek do metafizyki jest nie do pojęcia.

Na koniec pozostaje jeszcze pytanie: czy Rorty'ego próba eliminacji metafizyki z kultury jest zamysłem totalnego zamachu na metafizykę, czy też idzie mu o wyeliminowanie metafizyki z obszaru tego, co publiczne? Sądę, że zachodzi wyłącznie ta ostatnia sytuacja, w przeciwnym zaś razie, czyli wyrugowania metafizyki również z obszaru tego, co ściśle prywatne, byłoby to równoznaczne z ograniczaniem możliwości osobistego doskonalenia się i budowania. Innymi słowy, byłoby to równoznaczne z zamachem na wolność jednostki. Ponadto, co tradycja filozoficzna regularnie przypomina, ludzie – o ile nie wszyscy, to jakaś znamienita ich część – żywią określone potrzeby metafizyczne, a w związku z tym dążą do jakiegoś ich zaspokojenia. Metafizyka relegowana w obszar prywatnej autokreacji pozwala ową potrzebę bez zakłóceń realizować. A zatem obszar prywatnej autokreacji jest płaszczyzną, w której metafizyka może w pełni się realizować i kwitnąć. W tym też wymiarze metafizyka nie może rościć sobie pretensji do bycia trybunałem kultury, do pełnienia funkcji archontycznych⁶¹, tak jak tradycyjna metafizyka pojmowała swoje miejsce w kulturze. Czy zatem nie wystarczyłoby zwyczajne wyzbycie się pretensji dawnej metafizyki? A w związku z tym – czy filozofia nie mogłaby zachować swego bytu przy zmianie zaledwie owej archontycznej funkcji? Czy nie mogłaby zaaprobować swego kontyngentnego statusu? Czy zatem filozofia, analogicznie jak człowiek w wizji Rorty'ego, nie mogłaby afirmować swej przygodności? Czy nie mogłaby zrezygnować z aspiracji pryncypializmu, absolutyzmu, fundacjonalizmu na rzecz kontyngentności, pluralności, wielo-myśli (Marquard)? Sądę, że pozytywna odpowiedź na powyższe pytania nie może zostać na mocy jakiegokolwiek antymetafizycznego dekretu wykluczona.

Rekapitułując, Rorty jest metafizykiem, który żywi nadzieję, że przy pomocy metafizyki wyleczy ludzkość z metafizyki właśnie. I nie ma w tym żadnej niekonsekwencji, albowiem wszelkie poglądy mają dlań ten sam status,

⁶¹ Takie zadanie przed filozofią stawiał jeszcze Husserl. Najprawdopodobniej jako jeden z ostatnich w pełni podzielał, z ducha platońskiego, przekonanie o wielkich zadaniach kulturowych filozofii. Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 39.

tj. są one narzędziami. Poglądy na temat poglądów także są narzędziami. Ich celem nie jest adekwatnie zdawać z czegoś sprawę, ale nakłaniać przy pomocy perswazji ludzi do tego, aby byli wolnymi. Ale czy poprzednie zdania są również narzędziami? Rorty nalega, aby wreszcie wyswobodzić się od takich niefortunnych i jałowych pytań jak powyższe, skończyć z tradycją zainicjowaną przez Greków i zacząć nową epokę w dziejach ludzkości. Nie niweluje to wszelako globalnej paradoksalności⁶² przedsięwzięcia Rorty'ego. A zatem kończąc, twierdząc raz jeszcze, że Rorty jest metafizykiem przy pomocy metafizyki wykorzeniającym metafizykę.

Metafizyka i jej dekonstrukcja w myśli R. Rorty'ego **Streszczenie rozprawy doktorskiej**

W pracy kluczową kwestią jest dekonstrukcja metafizyki. Podejmując ten problem, chciałem odpowiedzieć na kilka pytań dotyczących możliwości, jakie pozostają jeszcze przed filozofią oraz tych, które po Derridzie i Rortym bezpowrotnie minęły. Praca moja ma charakter metafizologiczny. Obaj ci myśliciele funkcjonują jako autorzy i egzekutorzy idei „końca filozofii”, dekonstrukcja metafizyki zaś traktowana jest jako sposób realizowania owej idei. Metafizyka jak i ontologia od zarania stanowiły podstawowe i zarazem nieodzowne dla wszelkiego dyskursu filozoficznego dyscypliny i z tego to powodu chciałem przebadąć, czy w zasadniczo antyfilozoficznej współczesnej refleksji jest dla nich jeszcze miejsce. Dekonstrukcja metafizyki jest dla mnie jedną z mutacji idei przewyższania metafizyki. Cel, który mi przyświecał, dotyczył kilku kwestii: tego, czym jest oraz jak pracuje dekonstrukcja w wydaniu Derridy, jaką metafizykę poddaje się dekonstrukcji, jakie to ma konsekwencje dla dalszego trwania metafizyki, czy Rorty swoją metafizologią realizuje projekt dekonstrukcji, co stanowi cel jego pragmatycznej dekonstrukcji i – ostatecznie – jaki jest status dekonstrukcji jako narzędzia porzucania metafizyki. W swojej pracy lansuję tezę, że filozofia Rorty'ego jest drabiną ku postmetafizycznej kulturze.

Praca składa się z dwóch części: I dotyczącej dekonstrukcji, II – metafizyki i ontologii. Wyszedłem od dekonstrukcji w wydaniu Derridy. Dalej przedstawiam Rorty'ego odczytanie Derridy i dekonstrukcji, gdyż Derrida jest dlań postacią wielce znaczącą. Pokazuję Rorty'ego rozumienie filozofii. Rozpatruję także trzy strategie Rorty'ego, jako alternatywny wobec dekonstrukcji oryginalny program eksplorowania dziejów filozofii, tj. banalizowanie, rekontekstualizacja i redeskrpcja. Przedstawiam różne ro-

⁶² Paradoksalność przedsięwzięcia Rorty'ego polega na tym, że centralnym problemem jego refleksji są zużyte, nieporęczne dziś słowniki filozoficzne i metafizyczne. Jeżeli są one nieporęczne, to należy zapytać: jaki pożytek płynie z aktywności poświęconej bezużytecznym przedmiotom? Tylko osoba prawdziwie wierząca, która utraciła wiarę, nadal zmagać się będzie z niegdyśiejszym przedmiotem swojego kultu. W tej perspektywie projekt Rorty'ego należałoby odczytać jako motywowaną autonomią aktywność w sferze prywatnej.

zumienia metafizyki, jakie znaleźć można w pismach Rorty'ego. Szkicuję także postać ironistki jako antytezę metafizyka. Wbrew negatywnym ustaleniom Rorty'ego – rozpatruję możliwość ontologii w neopragmatyzmie. Jest to modelowany na systemie liczb naturalnych panrelacjonizm. Rozważam darwinowski obraz świata z naczelną kategorią użyteczności jako substytutem idei reprezentowania świata. Także wbrew Rorty'emu rozpatruję, jakie są relacje między językiem a światem. Argumentuję, że Rorty zalecając milczenie o świecie, głosi szereg tez na temat świata. Ukazuję także metafizyczny wymiar poglądów Rorty'ego. Argumentuję, że Rorty zajmuje określone stanowisko metafizyczne, tj. metafizykę kontingencji. Formułuję również dwa argumenty za tym, iż odrzucanie metafizyki jest czynem niepragmatycznym. Konkluduję, że zabieg zerwania z metafizyką nie powiódł się dlatego, że Rorty jest metafizykiem wykorzeniającym metafizykę przy pomocy metafizyki.

Metaphysical Dimension of Rorty's Thought

The main body of the text presents the sixth chapter of the dissertation on metaphysics and deconstruction in Richard Rorty's philosophy. The author claims that Rorty has not entirely abandoned metaphysics, and moreover, in his opinion, a complete rejection of metaphysics is not possible for a philosopher like Rorty. The applied deconstructionism, that the author ascribed to Rorty, is attached to the notion of contingency, and contingency is a metaphysical concept. Rorty can thus do no more than attempt to overcome metaphysics, but in spite of serious and competent efforts, he cannot reach this purpose because metaphysics has several pragmatic functions and Rorty, as a pragmatist, cannot dispose of them. Using the metaphor of a ladder in his interpretation, the author goes on to say that the attempt to eliminate metaphysics is not good for culture and unnecessarily tends to undermine it. On the other hand, however, one can sympathize with Rorty when his elimination of metaphysics is conceived as a stepping stone to the creation of a new human being dedicated to the development of a new post-metaphysical culture.