

PAWEŁ JABŁOŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

W STRONĘ POSTANALITYCZNEJ FILOZOFII PRAWA.
O KONSEKWENCJACH METAFILOZOFII
RICHARDA RORTY'EGO

I. WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest próba odniesienia do ogólnej refleksji o prawie sposobu postrzegania filozofii rekomendowanego przez Richarda Rorty'ego. Chodzi zatem o to, by odpowiedzieć na pytanie, jaki model filozofii prawa daje się zaproponować na podstawie metafizologicznego stanowiska autora *Przygodności, ironii i solidarności*, najbardziej wpływowego myśliciela amerykańskiego drugiej połowy XX wieku i pierwszej dekady stulecia następnego. Jako że Rorty na temat filozofii prawa wypowiadał się rzadko, to podejmowane tu przedsięwzięcie będzie polegać nie tylko na wyłuskiwaniu wyrażonych *explicite* poglądów w interesującej nas sprawie, ale też na wyprowadzaniu konsekwencji z „ogólnej” metafizologii amerykańskiego myśliciela¹.

¹ Nieco podobne przedsięwzięcie wykonał Douglas E. Litowitz w pracy *Postmodern Philosophy and Law* (Kansas 1997), poświęcając „Rortian jurisprudence” osobny rozdział. Autor ten koncentruje się jednak przede wszystkim na owym wspomnianym „wyłuskiwaniu” wypowiedzi Rorty'ego na temat prawa i teorii prawa (dokonując zarazem ich interesującej, krytycznej analizy), pozostałe obszary filozofowania amerykańskiego „klasyka” traktuje zaś raczej jako tło. Jako dwa główne punkty Rortiańskiego stanowiska filozoficznoprawnego Litowitz wskazuje krytykę formalizmu oraz rekomendację Deweyowskiego eksperymentalizmu (s. 145). Bliższe moim intencjom przedsięwzięcie wykonał Andrzej Bator, który nawiązuje mocno do filozofii Rorty'ego nie tyle w kontekście praktyki prawniczej, ile samej teorii prawa, skupiając się jednak głównie na jednym tylko z interesujących mnie aspektów — zob. A. Bator, *Polityczne interpretacje analitycznej teorii prawa*, [w:] *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 1*, red. M. Zirk-Sadowski, B. Wojciechowski, T. Bekrycht, Łódź 2014.

Rorty, będący jednym z czołowych przedstawicieli neopragmatyzmu, bywa także afiliowany jako „postmodernista”², „miękki postmodernista”³, „neopragmatystycznie zorientowany sprzymierzeniec postmodernizmu”⁴ oraz „myśliciel postanalityczny”⁵. Jakkolwiek istnieją dobre powody dla każdego z tych przyporządkowań, to w niniejszym artykule chciałbym postrzegać Rorty’ego w innym nieco jeszcze usytuowaniu teoretycznym, to jest jako myśliciela przynależnego do szeroko ujmowanej tradycji hermeneutycznej. Będąc dalekim od przywiązania nadmiernej wagi do lokowania poszczególnych autorów na mapie filozofii, uważam jednak, że tego typu deklaracje i rozstrzygnięcia mogą być do pewnego stopnia pożyteczne, informują one bowiem o sposobie czytania. Choć związki Rorty’ego z tradycją hermeneutyczną mogłyby być tematem obszernego opracowania, to w tym miejscu potraktujemy sprawę krótko, tak by z nie czynić z dokonanego przyporządkowania tematu, ale zarazem jednak uniknąć zarzutu całkowitej arbitralności. Odnotujmy więc dwa argumenty.

Po pierwsze, wydaje się, że afiliacja taka nie spotkałaby się ze sprzeciwem samego Rorty’ego. Autor ten nie tylko bowiem zachęca do dokonywania redeskrypcji tradycji filozoficznej, ale też w jednym z wprowadzeń do swoich tekstów podpowiada, że „powinny być one czytane jako przykład tego, co grupa współczesnych włoskich filozofów nazywa myślą słabą”⁶. Mówiąc o „myśli słabej”, nawiązuje Rorty do terminu ukutego i z dużym powodzeniem wprowadzonego do filozoficznego obiegu przez włoskiego hermeneutę — Gianniego Vattimo⁷. W kilku innych miejscach rekomendowany przez siebie sposób filozofowania określa Rorty wprost jako hermeneutyczny⁸.

² Zob. A. Szahaj, *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?*, [w:] *idem, Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 135–224.

³ S. Morawski, *List do profesora Richarda Rorty’ego*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 145. Por. znajdujący się w tym samym tomie artykuł: A. Szahaj, *Między romantyzmem a pragmatyzmem. Richarda Rorty’ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno-polityczne implikacje*. Andrzej Szahaj, nazywając tam Rorty’ego „umiarkowanym postmodernistą”, przeciwstawia jego postawę „wściekłego postmodernizmowi prezentowanemu przez całe grono filozofów francuskich” (s. 147).

⁴ J. Kmita, *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*, [w:] *Między pragmatyzmem...*, s. 219.

⁵ Zob. A. Głąb, *Postanalityczność — nowa kategoria?*, „Znak”, maj 2007, nr 264. Jak trafnie zwraca uwagę Tadeusz Szubka, Rorty — mimo opinii najbardziej znanego apostaty i krytyka filozofii analitycznej — do końca swojej twórczości znajdował dla tej tradycji wiele uznania i życzliwości, ceniąc ją m.in. za ułatwianie rozpoznawania myślenia niejasnego i pretensjonalnego — zob. R. Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Toruń 2010, s. 136; T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń 2012, s. 95.

⁶ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Cambridge 1991, II, s. 6. W innym jeszcze miejscu wskazuje Rorty na swoją bliskość w stosunku do hermeneutycznej „tradycji ponietzscheańskiej” — zob. *idem, Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 31–35.

⁷ Na temat pojęcia myśli słabej zob. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2005, s. 12–19.

⁸ Np. zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2013, s. 253–284.

Po wtóre, taki sposób postrzegania dorobku autora *Przygodności, ironii i solidarności* nie jest czymś nowym. Dla przykładu, do myślicieli hermeneutycznych zalicza Rorty'ego wspomniany dopiero co Vattimo⁹. Jako przedstawiciela szeroko ujmowanej hermeneutyki traktuje również Rorty'ego Nicholas Smith, uznając go za przedstawiciela „słabej hermeneutyki”, oprócz której autor ten wyróżnia także dwa inne jej typy, to jest „silną” (tutaj przyporządkowany jest Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur i Charles Taylor) oraz głęboką (przy niej z kolei afiliowany jest m.in. „wczesny” Jürgen Habermas)¹⁰. Na bliskość myśli Rorty'ego i stanowiska hermeneutycznego zwraca się też uwagę w literaturze polskiej, między innymi czyni tak Leszek Kleszcz w monografii poświęconej narodzinom współczesnej hermeneutyki¹¹. Wrocławski filozof, rekonstruując najważniejsze wyznaczniki szeroko ujmowanej tradycji hermeneutycznej, wylicza następujące elementy: świadomość ograniczonego i założeniowego charakteru myślenia uwikłanego w historyczność oraz językowość, przywiązywanie dużej wagi do figury rozmowy, uznawanie świata przeżywanego za nieredukowalną podstawę refleksji, prymat nastawienia praktycznego nad teoretycznym¹². Cechy te, widoczne również w metafizycznym projekcie Rorty'ego, będą odgrywały istotną rolę w niniejszej próbie aplikowania prac amerykańskiego autora do filozofii prawa¹³.

II. PUBLICZNY CHARAKTER FILOZOFII PRAWA

Jedną z ważniejszych cech filozofii Rorty'ego jest przywiązywanie bardzo dużej wagi do rozdzielenia tego, co prywatne i tego, co publiczne¹⁴. Ten wpisujący się w tradycję liberalną postulat znajduje przełożenie na sposób postrzegania pracy humanistycznej. I tak w *Przygodności, ironii i solidarności* Rorty wyróżnia

⁹ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków 2011, s. 11.

¹⁰ N.H. Smith, *Strong Hermeneutics. Contingency and Moral Identity*, London-New York 2002, s. 10–34. Walorem typologii Smitha jest dostarczenie perspektywy stwarzającej miejsce na wykazywanie zarówno podobieństw między należącymi do „hermeneutycznej rodziny” projektami filozoficznymi, jak i zachodzących między nimi różnic.

¹¹ L. Kleszcz, *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Wrocław 2004, s. 461. Zob. też W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 321–340. Interesujące syntetyczne porównanie filozofii Rorty'ego i Gadamera, odsłaniające zarówno podobieństwa jak i różnice, znajdujemy w: A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 69–73.

¹² L. Kleszcz, *op. cit.*, s. 32.

¹³ Rezygnując tutaj z wchodzenia w skomplikowaną dyskusję metateoretyczną dotyczącą relacji między terminami „ogólna refleksja o prawie”, „teoria prawa” i „filozofia prawa”, na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję definicję regulującą, wedle której terminy te używane są zamiennie. Problematykę tę przedstawiałem w innym miejscu — zob. P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014 (dostęp online: <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/publication/62954>, zwłaszcza s. 33–87) i tam też można znaleźć literaturę tego zagadnienia.

¹⁴ W autobiograficznym tekście Rorty'ego *Trocki i dzikie storczyki* (w: *idem, Filozofia a nadzieja...*) możemy prześledzić osobistą drogę, jaką Rorty doszedł do tej idei.

dwa podstawowe typy książek oraz odpowiednio do tego dwa rodzaje autorów¹⁵. Książki pierwszego typu, pisane przez „myślicieli autokreacji” (za przykład podawani są m.in. Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger), związane są z indywidualnym samorozwojem i jako takie mogą być pomocne w stawianiu się najlepszą wersją siebie. Dotyczą one rozstrzygnięć i projektów indywidualnych, które najczęściej nie potrzebują — przynajmniej w społeczeństwach liberalnych — jakichś czynionych na szeroką skalę uzgodnień. Chodzi więc tu o sferę mniej lub bardziej intensywnej i w różnym stopniu uświadomionej osobistej działalności sensotwórczej. Książki drugiego natomiast typu, pisane przez „myślicieli sprawiedliwości” (tu z kolei za przykład służą m.in. John Rawls i Jürgen Habermas), dotyczą szeroko pojmowanej sfery współpracy społecznej. Książki te tematyzują skutki, jakie dla innych ludzi wywołują działania prywatne oraz praktyki i instytucje społeczne¹⁶.

Słownik prywatny i publiczny to dwa różne uniwersa budowane wokół odmiennych celów¹⁷. Celem pierwszego jest autokreacja, celem drugiego zaś pożytek społeczny. Podobny podział znajdujemy w innej pracy Rorty’ego — *Filozofia jako polityka kulturalna*¹⁸ — tyle że tutaj mowa jest o różnicy między „projektami jednostkowego samorozwoju” a „projektami współpracy społecznej”, przy czym za paradygmatyczny przykład tego drugiego podane jest prawo. Dla porządku odnotujmy jeszcze, że współpraca społeczna ujmowana jest tu szerzej niż wcześniej, wykraczając poza same kwestie sprawiedliwości i obejmując także dziedziny nauk przyrodniczych.

Główną nauką, jaka wedle Rorty’ego płynie z zarysowanej wyżej typologii książek i projektów, jest przestroga przez przemieszaniem dwóch odmian dyskursów¹⁹, przy czym za szczególnie niepożądaną uważa on taką sytuację, w której autor indywidualnego, to jest autokreacyjnego projektu, ulega „pokusie spróbowania znalezienia publicznego, politycznego odpowiednika owego drugiego, prywatnego poszukiwania”²⁰. Jak podkreśla amerykański filozof: „Słownik autokreacji jest z konieczności prywatny, niewspólny, nieprzystosowany do dyskusji. Słownik sprawiedliwości jest z konieczności publiczny i wspólny, stanowi medium wymiany poglądów”²¹. Nietzsche czy Heidegger — twierdzi Rorty — czy-

¹⁵ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 13–16, 217–225.

¹⁶ *Ibidem*, s. 217.

¹⁷ Bardzo dobry opis tej dychotomii, uwzględniający element jej ewolucji — charakteryzującej się coraz większym docenianiem filozofii prywatnej — znajdujemy w: M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 54–66.

¹⁸ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 68–69.

¹⁹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 188.

²⁰ Zob. R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, przeł. M. Kwiek, [w:] „Nie pytajcie mnie kim jestem...”. *Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 33.

²¹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 15.

tani jako autorzy prywatnych projektów filozoficznych mogą wzbudzać podziw i dostarczać pasjonującej, owocnej lektury, czytani jednak jako myśliciele życia publicznego stają się „w najlepszym razie bezużyteczni, w najgorszym zaś niebezpieczni”²². I odwrotnie, Habermas czy Rawls jako uczestnicy debaty publicznej o sposobie funkcjonowania społeczeństwa zasługują na uwagę, natomiast jako autorzy mający inspirować w życiu prywatnym wydadzą się najpewniej jałowi i nudni. Przestroga przed mieszaniem tych dwóch typów dyskursów nie wynika jednak tylko z obaw natury estetycznej, lecz podyktowana jest przede wszystkim względami etycznymi. Najogólniej rzecz ujmując, w sferze publicznej można sobie pozwolić na znacznie mniej niż w prywatnej, przy czym podstawowych granic upatruje Rorty w potrzebie ochrony demokratycznych instytucji (w tym kontekście mówi o pierwszeństwie demokracji wobec filozofii)²³ oraz w solidarności z innymi ludźmi. Warto przy tym odnotować, że rzeczona solidarność nie jest rozumiana jako krytykowany przez amerykańskiego filozofa abstrakcyjny postulat utożsamiania się z „ludzkością jako taką”, lecz jako wykształcona w społeczeństwach zachodnich uważność na skutki społeczne działania różnych szeroko ujmowanych instytucji²⁴.

Odnosząc zarysowany podział do prawa, Rorty przyporządkowuje je — jak było wspomniane i jak skądinąd oczywiste — do sfery współpracy społecznej²⁵. Wydaje się, że można z tego wyprowadzić pierwszy postulat wobec filozofii prawa, to jest oczekiwanie, by miała ona charakter publiczny. Dokładniej mówiąc, filozof prawa powinien odróżniać filozofię jako swój prywatny projekt od filozofii jako pracy na rzecz sfery publicznej. Używając kategorii Wittgensteina, można powiedzieć, że to są dwie różne gry, które choć mogą się nawzajem inspirować, to nie powinny być mieszane²⁶. Jakkolwiek nie widać powodów, dla których prywatne projekty filozoficzne nie mogłyby dotyczyć prawa (skoro mogą dotyczyć wszystkiego), to trzeba odróżnić prywatne filozofowanie na temat prawa od uprawiania publicznej refleksji filozoficznoprawnej. Jakie byłyby zatem cechy owej uprawianej w duchu publicznym filozofii prawa? Na początek powiedzmy o trzech, które możemy określić jako celowość, inkluzywność i odpowiedzialność.

Przez celowość rozumiem tutaj branie pod uwagę funkcji (i związanej z nią specyfiki) tej praktyki społecznej, jaką jest stosowanie prawa. Ważnym elementem perspektywy proponowanej przez Rorty’ego jest bowiem uwzględnienie, że „określone praktyki społeczne wymagają zablokowania dróg dociekań, po-

²² *Ibidem*, s. 116; zob. też s. 188.

²³ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] *idem*, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.

²⁴ Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 302.

²⁵ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, s. 68–69.

²⁶ Zob. M. Kwiek, *Zdrada we krwi. O sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych*, „Czas Kultury” marzec–kwiecień 1992, nr 3 (38), s. 42.

wstrzymania regresu interpretacji po to, aby coś osiągnąć”²⁷. Bez wątpienia prawo jest jedną z takich właśnie sfer, w której ważenie racji oraz dokonywana na różnych poziomach teoretycznych rekontekstualizacja z jednej strony powinny mieć miejsce, z drugiej jednak muszą być w odpowiednim momencie przecinane. Jakkolwiek negocjowanie tego momentu w poszczególnych sytuacjach może być przedmiotem fascynującej współpracy między filozofem prawa a reprezentantem szczegółowych nauk prawnych, czy też prawnikiem praktykiem, to sama akceptacja wskazanej potrzeby wydaje się koniecznym elementem filozofii prawa ujmowanej jako „projekt współpracy społecznej”. Jak bowiem pisze Rorty: „W społeczeństwie liberalnym nie oczekuje się od naszego publicznego postępowania ze współobywatelami, iż będzie ono romantyczne czy pełne pomysłów — ma cechować się ono ustaloną zrozumiałością rynku czy sali sądowej”²⁸.

Przez inkluzywność rozumiem z kolei dążenie do operowania tego typu argumentami, których uznanie nie łączy się z koniecznością przyjęcia określonej koncepcji filozoficznej czy konkretnej religii. Bardzo pomocne w doprecyzowaniu tego postulatu wydają mi się uwagi Marka Zirk-Sadowskiego, który podkreślał różnicę między teoretyczną a prawniczą siłą argumentu²⁹ oraz wskazywał na branie przez siebie pod uwagę „kosztów filozoficznych” przy ocenie konkretnych projektów z zakresu ogólnej refleksji o prawie³⁰. Zauważmy, że koszt nie jest czymś, czego się nie czyni, lecz raczej czymś, co czyni się rozważnie, dokonując bilansu wydatków i zysków, bacząc przy tym, by pierwsze znajdowały usprawiedliwienie w drugich. Jednym z podstawowych sposobów minimalizacji kosztów filozoficznych mogą być próby transponowania wypracowanych na podstawie jakiejś konkretnej tradycji filozoficznej wyników na język bardziej inkluzywny. Uogólniając można więc powiedzieć, że chodzi tu nie tyle o rezygnację z filozoficznie lub światopoglądowo partykularnych argumentów, ile o przeformułowywanie ich na język publicznej debaty, tak by nie były one ucinaniem społecznej rozmowy, lecz jej ożywianiem i wzbogacaniem³¹.

Trzecią sygnalizowaną już konsekwencją uznania ogólnej refleksji o prawie za rodzaj filozofii publicznej jest branie pod uwagę skutków praktycznych promowanych idei. Sam Rorty wydaje się równie daleki tak od lekceważenia wpływu pracy filozofów na rzeczywistość, jak i od przeceniania tegoż. Z jednej strony mocno podkreśla on, że filozofia nie stanowi dziś centrum kultury, z drugiej jednak strony przyznaje, iż idee mają czasem realne społeczne konsekwencje³². Dla

²⁷ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 41.

²⁸ R. Rorty, *Moralna tożsamość...*, s. 33.

²⁹ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 150–151.

³⁰ Głos Marka Zirk-Sadowskiego w dyskusji prowadzonej w ramach obrad XX Jubileuszowego Zjazdu Katedr Teorii i Filozofii Prawa (6–9 IX 2012, Łódź).

³¹ W odniesieniu do religii pisze o tym Rorty w: *idem, Filozofia a nadzieja...*, s. 229–231.

³² *Ibidem*, s. 68; R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. A. Szahaj, [w:] *Między pragmatyzmem...*, s. 60.

tęgo też o ile w prywatnych projektach „żarliwe i idiosynkratyczne błędy” bywają bardziej pouczające niż „spokojna i użyteczna prawda”³³, o tyle już w przestrzeni publicznej preferowana jest właśnie owa „spokojna i użyteczna prawda”. Jako przykład projektu filozoficznego wkraczającego w sprawy publiczne bez zachowania potrzebnego tu umiaru Rorty wskazuje pisarstwo Michela Foucaulta. Jednostronność i tendencyjność analiz francuskiego myśliciela, u którego odsłanianie i dramatyzowanie wewnętrznych zagrożeń społeczeństwa liberalnego jest łączone z przemilczaniem atutów i zmian prowolnościowych, budzi zresztą niechęć nie tylko Rorty’ego, ale też takich „myślicieli wolności”, jak Michael Walzer, Jürgen Habermas czy Charles Taylor³⁴. Uznawanie przez Rorty’ego potrzeby swoistej powściągliwości w dyskursie dotyczącym spraw publicznych jest także widoczne w jego krytyce pod adresem Jean-François Lyotarda. Amerykański filozof zarzuca autorowi *Kondycji ponowoczesnej* (które to zastrzeżenia rozciąga zresztą na sporą część współczesnej francuskiej filozofii) niefrasobliwość w interpretowaniu procesów społeczno-politycznych³⁵ oraz — co się z tym wiąże — niebudzące raczej zaufania „pieczenie filozoficznych pieczeni przy ogniu aktualnie rozgrywających się wydarzeń”³⁶. Innym zarzutem kierowanym przez Rorty’ego pod ten sam adres, nawiązującym z kolei do wskazanego wcześniej postulatu inkluzywności, jest brak dbałości o pojęciową ciągłość dyskursu w sprawach publicznych. W tej ostatniej sprawie czytamy między innymi:

Przy czym my, filozofowie anglosascy, podejrzewamy, że francuskiej filozofii dobrze by zrobiło, gdyby uświadomiła sobie, że przyjmowanie nowego słownika ma sens jedynie wtedy, gdy można coś powiedzieć na temat słabych stron starego — poddając go oglądowi wewnętrznemu, a następnie w dialektycznym ruchu przechodząc od słownika starego do nowego i z powrotem. Wygląda na to, że nasi francuscy koledzy jak gdyby nazbyt ochoczo wynajdują bądź tworzą językowe wysepki, a potem zapraszają ludzi, by na nie wyruszali, i że nie dość są zainteresowani budowaniem grobli łączących owe wysepki z lądem³⁷.

III. FILOZOFIA PRAWA JAKO FILOZOFIA KONWERSACYJNA

Odmiernym — lecz równie kluczowym dla wypracowanej przez Rorty’ego perspektywy — podziałem jest wyróżnienie dwóch typów filozofii ze względu na charakter jej roszczeń. Podział ten wyrasta z przyjmowanego przez amerykań-

³³ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 250.

³⁴ Zob. R. Rorty, *Moralna tożsamość...*; Ch. Taylor, *Foucault o wolności i prawdzie*, [w:] „Nie pytajcie mnie kim jestem...”; M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta* — wszystkie teksty tłum. M. Kwiek, [w:] „Nie pytajcie mnie kim jestem...”. Zob. także R. Rorty, *Przygodność...*, s. 106–117.

³⁵ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 328–329.

³⁶ *Ibidem*, s. 329.

³⁷ *Ibidem*, s. 329–330.

skiego myśliciela epistemologicznego i aksjologicznego antyfundamentalizmu oraz łączącego się z tym antyprezentacjonizmu³⁸.

Wedle pierwszego z wyróżnianych typów, za którego wzorcową postać podawany jest sposób myślenia Immanuela Kanta, filozofia pełni uprzywilejowaną funkcję w stosunku do innych obszarów kultury, ponieważ wszystkie one są na niej fundowane. Jest więc ona przy takim ujęciu dyscypliną weryfikującą i ugruntowującą ich roszczenia³⁹. Trzeba przy tym podkreślić, że Rorty dopatruje się Kantowskiego wyniesienia filozofii również w wielu późniejszych tradycjach myślenia, w tym także w filozofii analitycznej⁴⁰. Drugie natomiast podejście charakteryzuje się tym, że traktuje filozofię jako jedną z wielu równorzędnych aktywności kulturowych. Można zatem powiedzieć, że relacje wertykalne zostają zastąpione horyzontalnymi. Filozof nie jest tu już stawiany w roli uprzywilejowanego poznawczo arbitra, kompetentnego do rozstrzygania wszelkich dostatecznie fundamentalnych sporów, lecz raczej postrzegany jest jako reprezentant jednego z pól kultury, mogący czasami coś sensownego wnieść do niektórych dyskusji. Rorty stawia sprawę jasno, powiadając, że „filozofia jako dziedzina wiedzy robi z siebie pośmiewisko”⁴¹, kiedy zgłasza roszczenia do dostarczania neutralnego, uprzywilejowanego gruntu dla rozwiązywania problemów innych dyscyplin. W owym drugim — rekomendowanym przez amerykańskiego myśliciela — podejściu do filozofii, wypracowane przez nią stanowisko jest więc tylko jedną z wielu równorzędnych perspektyw⁴². Trafnie zatem odnotowuje się w literaturze przedmiotu:

W miejsce tradycyjnej filozofii Rorty postulował hermeneutyczne ujęcie poznania, przyznające niemożliwość odkrycia absolutnie niepowątpiewalnych, uniwersalnie wiążących, obiektywnych prawd, ograniczając się w zamian do podnoszenia poziomu dyskusji i interpretacji [...]. Filozofia może istnieć nadal, nie jako poznanie i ogląd, lecz jako głos i konwersacja, a zwłaszcza jako „konwersacja ludzkości”⁴³.

Choć więc filozofia nie ma uprzywilejowanego statusu względem innych obszarów kultury, to w pewnych sytuacjach może być pożyteczna.

³⁸ Zob. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 73–141. Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość*..., s. 15 n.

³⁹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło*..., s. 9–11.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 12. Czytamy tam m.in.: „Moim zdaniem gałąź filozofii wywodzącą się od Russella i Freggego jest, podobnie jak klasyczna fenomenologia Husserla, po prostu kolejną próbą wyniesienia filozofii na piedestał, na którym chciał ją postawić Kant — z jego wyżyn osądzałaby inne dziedziny kultury dzięki swoiście filozoficznemu poznaniu ich »podstaw«. Filozofia »analityczna« jest jeszcze jedną odmianą filozofii kantowskiej — wyróżnia się ona przede wszystkim lingwistycznym raczej niż mentalistycznym pojmowaniem przedstawień, uznaniem filozofii języka, a nie »krytyki transcendentualnej« lub psychologii za dyscyplinę odsłaniającą »podstawy poznania«”.

⁴¹ R. Rorty, *Przygodność*..., s. 91.

⁴² Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard*..., s. 72–74.

⁴³ J.P. Diggins, *Iluzje pragmatyzmu. Modernizm oraz kryzys poznania i autorytetu*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2010, s. 557.

Konwersacyjny charakter i związane z nim osłabienie roszczeń filozofii prawa nie oznacza rezygnacji z argumentowania i przekonywania. Publiczna filozofia prawa, w odróżnieniu od prywatnych projektów filozoficznych, powinna próbować wpływać na bieg spraw publicznych. Jednak podawane przez nią racje mają nie tyle status apodyktycznego, sięgającego podstawy spraw dowodu, ile perswazyjnego, narracyjnie uwikłanego powodu⁴⁴. Z konwersacyjnym charakterem filozofii prawa wyklucza się więc też dogmatyzm, i to niezależnie od tego, czy przyjmuje on postać jawną, czy też skrywa się pod pozorem obiektywizmu lub krytyki.

Wedle Rorty'ego główne atuty filozofów to interdyscyplinarność⁴⁵ i znajomość tradycji filozoficznej. Uprawiana w duchu konwersacyjnym filozofia prawa oferowałaby więc nie tyle dotarcie do jakichś głębszych, bardziej podstawowych prawd, niedostępnych bezpośrednio dla innych dyscyplin, ile szerokość spojrzenia i związaną z tym sprawność poruszania się między różnymi dyskursami⁴⁶. Filozof prawa występuje tu zatem w roli interdyscyplinarnego tłumacza, podejmującego hermeneutyczne zadanie stymulowania dialogu oraz integrowania różnych obszarów nauki i kultury. Nasuwająca się analogia z szeroko kiedyś dyskutowanym programem wewnętrznej i zewnętrznej integracji prawoznawstwa wymaga odnotowania poważnej różnicy. Jakkolwiek bowiem Rorty rekomenduje taki sposób uprawiania filozofii, który prowadzi do jej interakcji z innymi obszarami kultury⁴⁷, to interakcja ta jest inaczej ujmowana niż by to wynikało ze wspomnianego naturalistycznego programu integracji prawoznawstwa. W szczególności nie ma ona przybierać postaci budowania jednej, dużej i trwałej teorii, ogarniającej całość interesujących nas zjawisk, lecz raczej być reagującym na konkretne, pojawiające się „tu i teraz” potrzeby dialogiem, aktem społecznej współpracy prowadzącym do rozwiązania lub choćby rozjaśnienia jakiegoś problemu. Tak uprawiana filozofia prawa nie próbuje dostarczać czy tematyzować podstaw innych dyscyplin, lecz włącza się do dyskusji przedmiotowej, prezentując własny punkt widzenia⁴⁸. Jak trafnie wskazuje Andrzej Bator, przy rekomendowanym przez Rorty'ego podejściu znacznemu skróceniu ulega dystans między ogólną refleksją o prawie a naukami szczegółowymi⁴⁹. Zmniejszeniu powinna więc też ulec odległość między nią a praktyką prawniczą. Odnotujmy jednak w tej ostatniej sprawie dwie uwagi.

⁴⁴ Opozycja *powody–dowody* została zapożyczona z artykułu Lecha Witkowskiego — *Przygodność, ironia, solidarność i...? (Ku nowej estetyce pedagogii w post-pedagogice)*, znajdującego się w: *Między pragmatyzmem...*

⁴⁵ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 255.

⁴⁶ Zob. W. Throop, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, przeł. P. Gutowski, T. Szubka, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 364.

⁴⁷ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, s. 17–19.

⁴⁸ Zob. A. Bator, *op. cit.*, s. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 31.

Po pierwsze, kluczowym momentem jest tu znaczne osłabienie roszczeń jednej ze stron, polegające na akceptacji tego, co zostało wcześniej określone jako przekształcenie perspektywy wertykalnej w horyzontalną. W polemice ze współczesnym amerykańskim filozofem prawa, Davidem Lubanem, Rorty podważa obraz filozofii jako czegoś, co dostarcza prawnikom niezbędnego oparcia w procesie stosowania prawa⁵⁰. Najkrócej rzecz ujmując, autor *Przygodności, ironii i solidarności* nie ma wątpliwości co do tego, że sędziowie powinni być ludźmi czytanyymi i szeroko myślącymi, przeczy natomiast temu, by znajomość tradycyjnych sporów filozoficznych była im potrzebna do solidnego wykonywania swojego fachu⁵¹. Rorty, pisząc z bardzo dużym uznaniem o amerykańskim sądownictwie, podkreśla, że sprawność i sprawiedliwość jego działania zależy nie tyle od zabezpieczenia przez jakąś teorię, ile od elementarnej przyzwoitości sędziów oraz ich odwagi i gotowości do rozmowy⁵². Czy to jednak oznacza, że historia sporów filozoficznych i teoretycznoprawnych jest niepotrzebna? Tutaj docieramy do drugiej z zapowiedzianych uwag. Wydaje się bowiem, że kwestia znaczenia tradycji filozoficznej i teoretycznoprawnej doprowadza do jednego z ważniejszych punktów granicznych między dwiema praktykami społecznymi, jakimi są stosowanie prawa i filozofowanie o prawie. Ich zbliżanie nie oznacza grawitowania w kierunku tożsamości, lecz jedynie zacieśnianie kooperacji. Innymi słowy, co nie jest niezbędne w jednej z tych praktyk, może się okazać podstawą drugiej. Jak już wspominałem, wedle Rorty'ego najważniejszym oprócz interdyscyplinarności atutem filozofa jest właśnie znajomość historii szeroko ujmowanych sporów teoretycznych.

IV. „DOING PHILOSOPHY HISTORICALLY”

W połowie lat 80. minionego wieku w literaturze anglosaskiej zaczęły pojawiać się prace skoncentrowane wokół pojęcia historycznego uprawiania filozofii. Poświęcone one są analizie specyfiki podejścia badawczego, odróżnianego zarówno od rekonstruowania historii filozofii, jak i od „zwykłego” rozwiązywania współczesnych problemów filozoficznych⁵³. Jakkolwiek nie ma zgody co do szczegółów, to zajmujący się tą problematyką jednomyślnie podkreślają, że w drugiej połowie XX stulecia powstało wiele bardzo wpływowych dzieł filozoficznych, które wymykały się tradycyjnemu rozróżnieniu między rekonstruowaniem historii idei a uprawianiem filozofii. W wydanej w 2009 roku książce *The Uses of*

⁵⁰ Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm i prawo: odpowiedź Davidowi Lubanowi*, [w:] *idem, Filozofia a nadzieja...*

⁵¹ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 158.

⁵² *Ibidem*, s. 155, 166.

⁵³ Zob. R. Piercey, *The Uses of the Past from Heidegger to Rorty. Doing Philosophy Historically*, Cambridge 2009, s. 2–5, 9–15.

the Past from Heidegger to Rorty. Doing Philosophy Historically Robert Piercey, wracając do refleksji nad historycznym uprawianiem filozofii, mocno akcentuje przynależność autora *Przygodności, ironii i solidarności* do tego typu podejścia badawczego. Przyjrzyjmy się, na czym polega angażowanie przez Rorty'ego historii myślenia.

Wskazanie na znajomość tradycji filozoficznej jest wedle amerykańskiego myśliciela najsensowniejszą odpowiedzią na pytanie o to, co właściwie takiego ma do zaoferowania filozof, skoro nie obiecuje już Platońskiego poznania „świata prawdziwego”, Husserlowskiego „wglądu w istotę” czy pozytywistycznej meta-nauki. Przytoczmy słowa Rorty'ego, w których mówi on o znajomości tradycji jako o właściwym warsztacie filozofa:

Gdy zaś pozbawimy filozofia aury kogoś, kto dysponuje jakąś lepszą niż cała reszta wiedzą o poznaniu, nie będzie już powodu wierzyć, że ma on zawsze niezaprzeczalne prawo domagać się uwagi wszystkich innych uczestników konwersacji. Nie będzie też powodu wierzyć w istnienie tzw. metody filozoficznej, filozoficznego sposobu podejścia czy filozoficznego punktu widzenia, dzięki którym zawodowy filozof miałby *ex officio* coś istotnego do powiedzenia w kwestii, dajmy na to, statusu psychoanalizy, słuszności jakichś wątpliwych regulacji prawnych, rozwiązań dylematów moralnych, „sensowności” metod historiografii, czy krytyki literackiej itp. Wprawdzie filozofowie często rzeczywiście mają coś do powiedzenia w tych sprawach i w istocie nie byłoby tak właśnie, gdyby zawodowo nie uprawiali filozofii, ale nie świadczy to wcale, że dysponują jakąś swoistą wiedzą o poznaniu (czy czymkolwiek innym), z której to wiedzy dopiero wyciągają odpowiednie wnioski. Jeśli są w stanie wtrącać się, jak to zwykle robią, do sporów w wyżej wspomnianych kwestiach, to tylko dlatego, że obeznani są z historią podobnych sporów, a spory owe co i raz grzęzną w miejscu z powodu zamierzchłych filozoficznych *cliches*, o które potykają się w lekturach inni uczestnicy, a które wraz ze wszystkim, co przemawia za i przeciw, zawodowi filozofowie znają na pamięć⁵⁴.

W innym zaś miejscu czytamy: „Opowieści historii filozofii należą do najbardziej skutecznych narzędzi przekonywania, jakimi dysponują filozofowie”⁵⁵.

Rekomendowany przez autora *Przygodności, ironii i solidarności* sposób korzystania z tradycji można opisać jako adaptacyjny i redeskrpcyjny. Przez adaptacyjność rozumiem takie sięganie do historii myśli, które pozwala pożytkować ją dla zagadnień współcześnie dyskutowanych. Celem zwrotu do tradycji jest więc nie tyle odtwarzanie tego, jak myślano kiedyś, ile lepsze pomyślenie i rozjaśnienie problemów aktualnych. Zastosowanie jest zatem ważnym momentem odniesienia do odziedziczonego dorobku. Rorty przywołuje w tym kontekście Hegłowską radę, by myśleć o pojęciach na podobieństwo myślenia o osobach — jak historia konkretnego człowieka pozwala lepiej zrozumieć jego aktualne zachowanie, tak historia pojęcia ułatwia zrozumienie możliwości i niebezpieczeństw, jakie obecnie

⁵⁴ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 312.

⁵⁵ R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski. Stan filozofii współczesnej*, red. i przeł. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 41. Zob. też w tym samym tomie J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, s. 13. Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 61.

z nim się wiąże⁵⁶. Z takim sposobem wykorzystywania dziejów myśli łączy się nieuchronnie selektywność. Sam Rorty przyznaje się do wybiórczego czerpania z tradycji, polegającego bardziej na „racjonalnej” niż „historycznej” rekonstrukcji⁵⁷. Dla przykładu, zachęcając do korzystania z prac Heideggera, pisze o nich jako o zawierającej bardzo różny asortyment „skrzynce z narzędziami, w której rzeczy wspaniale sąsiadują ze starymi rupieciami”⁵⁸.

Z adaptacyjnym charakterem sięgania do tradycji wiąże się ściśle redeskrypcyjność. Skoro sposób czytania uwarunkowany jest konkretnymi problemami obecnie nas interesującymi, to wskazane rozjaśnianie ma charakter wzajemny — wypracowana tradycja pozwala na nowo przemyśleć teraźniejsze problemy, ale też teraźniejsze problemy pozwalają na nowo przemyśleć tradycję. Wskazując na takie historycystyczne podejście do filozofowania, Rorty zaznacza, że bywa ono także nazywane filozofią hermeneutyczną, przy czym „termin »hermeneutyczna« sygnalizuje, że przestajemy się interesować tym, co można uchwycić raz na zawsze, i zwracamy się ku temu, co można tylko bez ustanku reinterpretować i rekontekstualizować”⁵⁹. Filozof, czerpiąc z dorobku swojej dyscypliny, próbuje więc nie tyle skonstruować teoretyczną układankę, która mogłaby sobie rościć prawa do definitywnego odpowiedzenia na pytanie o to, jak się rzeczy mają, ile raczej buduje rozszerzające czy przekonstruowujące perspektywę narracje mogące wnieść coś pożytecznego do badanej kwestii. Jak zauważa jeden z komentatorów: „Takie redeskrypcje przybierają często formę narracji o dziejach myśli na dany temat, stąd też skłonność Rorty’ego [...] do opowiadania historii o tym, jak doszliśmy do tego miejsca, w którym obecnie się znajdujemy”⁶⁰.

Odnotujmy jeszcze, że owo bardzo dobrze wpisujące się w myślenie hermeneutyczne rekontekstualizowanie tradycji (przypomnijmy Gadamerowską figurę fuzji horyzontów⁶¹ i jego krytykowany przez wielu, „rozmówczy” — jak wyraził to Paweł Dybel⁶² — stosunek do dziejów filozofii, Ricoeurowską refigurację⁶³ czy Marquarda „odnawianie strych budynków w państwie ducha”⁶⁴) oprócz po-

⁵⁶ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, s. 275. Zob. też M. Kwiek, *Rorty’s Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Poznań 1996, s. 159–184.

⁵⁷ Zob. J. Grygieńć, *Rortiańska nadzieja na lepsze społeczeństwo. Rzecz o zachodniej pysze i pragmatycznej pokorze*, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*

⁵⁸ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 251; zob. też s. 250.

⁵⁹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, s. 275.

⁶⁰ W. Throop, *op. cit.*, s. 364.

⁶¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367–515.

⁶² P. Dybel, *Wstęp*, [w:] H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 8, 16–17.

⁶³ P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Tom 1. Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 98–106.

⁶⁴ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 132–133.

żytku w postaci wzbogacenia publicznej dyskusji odgrywa także istotną rolę autokreacyjną. Wybór własnych bohaterów filozoficznych określa bowiem warsztat i autowizerunek autora⁶⁵.

Scharakteryzowany sposób historycznego uprawiania filozofii może budzić sporo wątpliwości. Dwie z nich odnotujmy. Po pierwsze, łatwo tu o zarzut sprzeczności między wskazywanym wcześniej publicznym charakterem filozofii prawa i związanym z tym postulatem inkluzywności z jednej strony, a zachętą do korzystania z różnych tradycji filozoficznych z drugiej. Jakkolwiek po części rzecz była już wyjaśniania, to powiedzmy raz jeszcze, że w postulatcie inkluzywności chodzi nie o rezygnację z wykorzystywania różnych partykularnych źródeł inspiracji, ile o sposób, w jaki się to czyni. Postawmy sprawę następująco: wykorzystując jakąś tradycję filozoficzną w celach heurystycznych, warto próbować przekładać intuicje i wypracowane wyniki na język bardziej inkluzywny oraz szukać dla nich szerszego oparcia; wykorzystując ją natomiast w celach racjonalizacyjnych (uzasadniających), dobrze jest dokonywać wspomnianego wcześniej bilansu zysków i kosztów związanych z ekskluzywnym (tj. wykluczającym tych, którzy nie podzielają uznania dla danej tradycji filozoficznej) charakterem argumentu. Trzeba też tu pamiętać o słabym, konwersacyjnym statusie argumentu filozoficznoprawnego. Nie ma on roszczeń do zadekretowania jakiegoś rozstrzygnięcia opartego na rzekomo głębszym spojrzeniu, lecz jest jednym z głosów w dyskusji.

Druga z zapowiadanych wątpliwości dotyczy redeskrypcyjnego podejścia do tradycji. Powstaje pytanie, czy taki sposób obchodzenia się z dziejami idei nie pociąga za sobą przyzwolenia na niczym nie skrupowaną, dezorientującą narrację, owo „akademickie fantazjowanie”, które Tadeusz Szubka zarzuca między innymi części komentatorów twórczości Rorty’ego, choć — co znaczące — już nie samemu autorowi *Przygodności, ironii i solidarności*⁶⁶. Ewentualnie, łagodząc trochę wątpliwość, można zapytać, czy ów redeskrypcyjny sposób traktowania filozofii nie powinien być zastrzeżony dla projektów prywatnych, nie zaś urzeczywistniany w ramach filozofii publicznej. Odpowiadając przecząco, daję pod rozwagę dwa argumenty.

Pierwszy, mający charakter *quasi*-empiryczny, to nic innego jak wskazanie na zrealizowane za dużym powodzeniem projekty uprawianej w duchu redeskrypcyjnym filozofii, jak choćby pisarstwo samego Rorty’ego, czy też takich autorów, jak Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre i wielu innych. Zauważmy, że Rorty, podziwiany przez komentatorów za sprawność poruszania się po dziejach myśli Zachodu i filozofii najnowszej⁶⁷, dzięki redeskrypcji prac Sandersa Peirce’a, Williama Jamesa i Johna Deweya przypomniał Amerykanom treść i wartość ich dorobku fi-

⁶⁵ Zwraca na to uwagę M. Kwiek — zob. *idem*, *Rorty i Lyotard...*, s. 79.

⁶⁶ T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń 2012, s. 10.

⁶⁷ Tadeusz Szubka pisał o autorze *Solidarności, ironii i przygodności*: „Jednakże podążanie za nim nie jest łatwe, gdyż wymaga równie dobrej i wszechstronnej znajomości filozofii współczesnej jaką dysponował Rorty, i to zarówno jej nurtu analitycznego, jak i kontynentalnego (śmiem twier-

lozoficznego oraz ożywił skazaną — wydawałoby się — na zapomnienie tradycję pragmatyzmu. Selektowność, rekontekstualizowanie, przepracowywanie nie było tu atakiem na dorobek przeszłości, lecz sposobem jego zachowywania.

Argument drugi odwołuje się z kolei do wskazywanego na początku sposobu czytania, traktującego Rorty'ego jako przedstawiciela szeroko ujmowanej hermeneutyki. Mimo że ontologiczny status tekstu jest u niego słabszy niż w hermeneutyce Gadamerowskiej, to obydwaj ci autorzy preferowali podobny sposób czerpania z tradycji, przynajmniej gdy chodzi o interesujący nas teraz aspekt. Pouczające w tym zakresie są uwagi Gadamera dotyczące języka, wedle których mowa powinna unikać dwóch zgubnych dla własnej sensowności biegunów. Pierwszy polega na pułapce mowy nadmiernie zindywidualizowanej — kto mówi językiem niezrozumiałym, prywatnym, nie mówi w ogóle. Niebezpieczna jest jednak również druga skrajność, to jest posługiwanie się językiem całkowicie skonwencjonalizowanym w doborze słów, syntaksie i stylu⁶⁸. Tutaj także mowa jest tylko pozorowana, czy też po prostu pusta. Żywa mowa to zatem taka, która potrafi uniknąć obu tych niebezpieczeństw. Podobnie jest z hermeneutycznym podejściem do tradycji, w którym ważny jest zarówno moment swobody, jak i moment zdeterminowania. Jak pisze Gadamer, „działanie hermeneutyczne, dla którego rozumienie oznaczałoby rekonstrukcję pierwotnego stanu, przekazywałoby tylko martwy już sens”⁶⁹, a zatem „tekst jest rozumiany tylko wtedy, gdy jest każdorazowo rozumiany inaczej”⁷⁰, co nie oznacza jednak zgody na dowolność⁷¹. Podobnie u Rorty'ego zachęta do redeskrypcji nie oznacza przyzwolenia na dowolność. O ile w odniesieniu do prywatnych projektów filozoficznych pole swobody jest olbrzymie i jedyna granica wydaje się tu łączyć z estetyką (wystarczy tu przypomnieć uznanie Rorty'ego dla Derridiańskiego wyrafinowanego figlowania z tradycją⁷²), o tyle w filozofowaniu publicznym autor *Przygodności, ironii i solidarności* jest znacznie bardziej restrykcyjny (co nie znosi uznania dla potrzeby redeskrypcji). Restrykcyjność tę widać choćby w odnotowanych już wcześniej zastrzeżeniach, jakie Rorty zgłasza pod adresem Foucaulta i Lyotarda.

Odnosząc historyczny sposób uprawiania filozofii do ogólnej refleksji o prawie, otrzymujemy obraz dyscypliny mocno osadzonej w dziejach filozofii oraz tradycji szeroko ujmowanej teorii prawa. W przypadku polskim oznacza to, by z jednej strony sięgać do różnych kierunków filozoficznych, a z drugiej pozy-

dzic, że w tym zakresie był on wśród wybitnych myślicieli minionego wieku największym erudyta)”, T. Szubka, *op. cit.*, s. 136–137.

⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 122.

⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 243.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 423.

⁷¹ *Ibidem*, s. 181.

⁷² R. Rorty, *Przygodność...*, s. 191–214. Zob. też *idem*, *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 133–153.

skiwać dla myślenia o współczesnych problemach prawnych bogate, inspirujące dziedzictwo polskiej teorii prawa, zarówno w zakresie dorobku wypracowanego w okresie przedwojennym, jak i w czasie późniejszym.

V. ANTYSJCJENTYZM

Kolejnym aspektem metafizycznego projektu Rorty'ego jest antyscjentyzm. Na potrzeby niniejszego tekstu wyróżnię trzy elementy składowe antyscjentyzmu rekapitulowanego stanowiska, dotyczące kolejno: metody, naukowości i teorii.

Pierwszym aspektem jest zatem przewartościowanie pojęcia metody. Rorty wskazuje przy tym na bliskość tego zagadnienia i teorii prawa⁷³. Jak bowiem podkreśla, wątpliwości dotyczące metody naukowej rozciągają się na metodyczność w ogóle⁷⁴, co w przypadku świata prawa ma istotne znaczenie. Jednocześnie, mając na uwadze odniesienie pragmatyzmu do praktyki prawniczej, Rorty konstatuje współczesną banalność tego kierunku, z tego mianowicie powodu, że związane z nim twierdzenie o nieformalistycznym i niemethodycznym charakterze stosowania prawa nie budzi już dziś — wedle tego autora — większych zastrzeżeń. Jak twierdzi Rorty, nie tylko przy wąskim rozumieniu formalizmu (definiowanym za Richardem A. Posnerem jako przekonanie o tym, iż odpowiedzi na pytania prawne mogą być udzielane na podstawie badań związków międzypojęciowych), ale także przy jego szerokim ujęciu (zacerpniętym z kolei od Roberto M. Ungera i przedstawiającym formalizm jako twierdzenie o istnieniu specyficznej metody uzasadniania prawnego, różnej od argumentacji używanej poza sferą sporów prawnych) trudno dziś o znalezienie „dobrego formalisty” wśród teoretyków prawa⁷⁵. Mimo że radykalizm twierdzenia Rorty'ego prowokuje do dyskusji i sprzeciwu, to nie będę tutaj podążał tym tropem, jako że ma on charakter bardziej przedmiotowy niż metateoretyczny.

Drugi aspekt antyscjentyzmu Rorty'ego dotyczy przewartościowania pojęcia naukowości. Interesujący nas autor zwraca uwagę, że zakorzenione w Kuhnowskim obrazie nauki odrzucenie twardej granicy między tym co naukowe i tym co nienaukowe, czy też raczej pokazanie jej każdorazowej relatywności względem wspólnoty badaczy, osłabia nieco obawy o zachowanie statusu naukowości. Nie oznacza to bynajmniej dla Rorty'ego, że każdy sposób prowadzenia prac badawczych jest równie sensowny i rozsądny (wszak on sam uznaje zajmowanie się niektórymi tematami teoretycznoprawnymi — jak np. problemem natury prawa —

⁷³ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 148–151.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 149.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 146–148.

za jałowe i bezcelowe)⁷⁶, lecz raczej, że zarzut nienaukowości, transponowany z kategorii epistemologicznych na socjologiczne, traci część swojego ciężaru. Ta zaś część, która pozostaje, łączy się z wymogami użyteczności, rzetelności oraz uwarunkowaniami społeczno-instytucjonalnymi.

Aspekt trzeci polega na odrzuceniu budowy jednej dużej teorii jako celu praktyki badawczej⁷⁷. Przewartościowanie tak ujmowanej teorii jest związane ze wspomnianą już ideą antyprezentacjonizmu. Zanegowane zatem zostaje ujmowanie poznawania jako docierania do naturalnego obrazu rzeczywistości. Jak powiada Rorty, choć istnieje zewnętrzna rzeczywistość, to nie istnieje jej zewnętrzny, to jest „naturalny” właśnie opis. Antyprezentacjonizm łączy się z „wymianą metafor odzwierciedlania na metaforę używania”⁷⁸ — wedle Rorty’ego poznawanie i rozumienie polega raczej na lepszym radzeniu sobie z rzeczywistością niż na odtwarzaniu prawdziwego jej obrazu. Konstruowanie teorii jest tu więc zastępowane rozwiązywaniem konkretnych problemów. Mówiąc jeszcze inaczej, miarą poznania i rozumienia jest nie tyle przedstawienie ogólnego obrazu całości, ile odniesienie się do konkretnej sytuacji⁷⁹. Nazbyt łatwo jednak chcielibyśmy rozprawić się z myślą amerykańskiego filozofa, gdybyśmy przyjęli, że popada on w beztroski relatywizm lub też że rezygnuje z posługiwania się słowem „prawda”. Jak trafnie wskazuje Andrzej Szahaj, przy życzliwej interpretacji stanowisko Rorty’ego nie musi być postrzegane jako relatywistyczne, lecz raczej jako antyantyrelatywistyczne⁸⁰. Nie tyle mamy tu do czynienia z jakąś filozoficznie nowatorską odpowiedzią na pytanie o naturę prawdy, ile z przewartościowaniem i porzuceniem tego pytania; nie tyle z jakąkolwiek — choćby relatywistyczną — koncepcją

⁷⁶ *Ibidem*, s. 157.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 150–151.

⁷⁸ R. Rorty, *Odpowiedź Kolakowskiemu*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski...*, s. 84.

⁷⁹ Aby uzyskać dystans do pojmowania celu filozofowania jako docierania do jednej, niezmiennej prawdy, czy też — mówiąc inaczej — do odtworzenia prawdziwego obrazu rzeczywistości, Rorty proponuje następujący eksperyment myślowy: „Wyobraźmy sobie — by odwołać się do innego przykładu — że za kilka lat sięgamy po »New York Timesa« i czytamy, że zgromadzeni na zjeździe filozofowie jednogłośnie uznali, że wartości istnieją obiektywnie, nauka jest racjonalna, a prawda to kwestia zgodności z rzeczywistością i tym podobne. Za sprawą ostatnich przełomowych dokonań w semantyce i w metaetyce, czytamy dalej w doniesieniu, pokajali się ostatni przeciwnicy kognitywizmu w etyce. Analogiczne osiągnięcia w filozofii nauki doprowadziły do tego, że Kuhn oficjalnie odwołał swój pogląd, iż nie da się w sposób niezależny od teorii interpretować twierdzeń na temat tego, co »naprawdę jest tam«. Wszyscy nowi rozwichrzeńcy wyparli się swoich wcześniejszych poglądów. Tytułem zadośćuczynienia za umysłowy zamęt wywołany ostatnio przez kręgi filozoficzne filozofowie przyjęli krótki, rzeczowy zbiór standardów racjonalności i moralności. Oczekuje się, że w przyszłym roku zjazd przyjmie raport komisji, której zlecono sformułowanie standardów w zakresie smaku estetycznego. Ludzie zapewne nie zareagowaliby na to okrzykiem »Ocaleni!«, lecz raczej zapytaliby »Tym filozofom wydaje się, że kim są u licha?«”, R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 67.

⁸⁰ A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 35–37.

prawdy, ile z zanegowaniem pomysłu czegoś takiego jak koncepcja prawdy⁸¹. Jak zauważa Rorty, filozofowie są jedyną grupą, która zgłasza zapotrzebowanie na taką teorię, w codziennej komunikacji zaś słowo „prawda” nie nastrocza większych problemów.

VI. FILOZOFIA PRAWA JAKO FILOZOFIA PRAKTYCZNA

W ten sposób docieramy do ostatniego postulatu formułowanego wobec filozofii prawa opartej na perspektywie wypracowanej przez Rorty’ego, to jest oczekiwania, by miała ona charakter praktyczny. Wskazywana „praktyczność” może być przeciwstawiana „niepraktyczności” oraz „teoretyczności”.

W odniesieniu do pierwszego z tych aspektów wspomniany już T. Szubka następująco wyraża metafilozoficzny postulat Rorty’ego:

Filozofia powinna mieć przede wszystkim charakter praktyczny albo być zdolna do umiejętnego wiązania wymiaru teoretycznego z praktycznym. Nie może natomiast stać się zaspokajaniem własnych ezoterycznych zainteresowań przez niewielką grupkę oderwanych od życia badaczy⁸².

Słowa te trzeba uzupełnić o zastrzeżenie, wedle którego wskazany postulat dotyczy tylko filozofii publicznej, nie zaś prywatnego „filozoficznego laboratorium”, tak cenionego przecież przez liberalnie i romantycznie usposobionego Rorty’ego⁸³.

Ważnym elementem metafilozoficznego projektu amerykańskiego autora jest zatem niechęć do zamykania humanistyki w ramach swoistej scholastyki oraz związanej z tym przesadnej profesjonalizacji, objawiającej się w toczeniu skomplikowanych, wysoce specjalistycznych debat, których wyniki interesują samych

⁸¹ Zob. L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski...*, s. 77.

⁸² T. Szubka, *op. cit.*, s. 288.

⁸³ Zob. A. Szahaj, *Między romantyzmem...*; M. Kwiek, *Rorty i Lyotard...*, s. 70–72; *idem*, *Rorty’s Elective Affinities...*, s. 238–256. Andrzej Szahaj i Marek Kwiek trafnie zwracają uwagę, że w twórczości Rorty’ego istnieją dwa przeplatające się wątki — pragmatyczny i romantyczny. Tocząca się między tymi wątkami fascynująca gra nie pozwala na proste przyporządkowanie pierwszego z nich sferze publicznej, zaś drugiego — prywatnej. (W kwestii znaczenia wątku romantycznego dla sfery publicznej zob. *Banalność pragmatyzmu i poezja sprawiedliwości*, [w:] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...* Por. komentarze: R.A. Posner, *Law, Pragmatism and Democracy*, Cambridge, Massachusetts-London 2003, s. 46–49; D.E. Litowitz, *op. cit.*, s. 145–146). Można jednak zaryzykować twierdzenie słabsze, że mianowicie w odniesieniu do filozofii publicznej myśl Rorty’ego w pierwszej kolejności odsłania swoje pragmatyczne oblicze. I to jednak za cenę pewnego uproszczenia, albowiem w perspektywie Rorty’ego pragmatyzm przenika się z romantyzmem — zob. R. Rorty, *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, s. 58–78.

tylko dyskutantów⁸⁴. Popadanie w tak rozumianą scholastykę jest jednym z najważniejszych zarzutów, jakie Rorty stawia filozofii analitycznej⁸⁵. Ten wytrawny badacz nie namawia jednak do jakiegś barbaryzacji akademickiej filozofii w imię naiwnych postulatów prostoty i łatwej dostępności poznawczej, lecz akcentuje potrzebę kooperowania z innymi obszarami kultury oraz podkreśla znaczenie uczciwej oceny rzeczywistej stawki poszczególnych toczonych sporów. Nie namawia też Rorty do „filozofii czynu”, która porzucając „intelektualne układanki”, wzywałaby — jak to już w historii bywało — do zastąpienia refleksji działaniem. Przeciwnie — przestrzega przed przesadnymi ambicjami i rewolucyjnością filozofii, pisząc, iż mimo etycznego zaangażowania nie powinna ona próbować stać się motorem przemian społecznych⁸⁶.

Drugi aspekt postulatu praktyczności może być wydobyty w odniesieniu do teoretyczności. Ujmując rzecz krótko — Rorty jest niechętny filozofowaniu pojmowanemu jako układaniu jednego, całościowego obrazu rzeczywistości, przyjmującego postać spierania się o jej podstawowe zasady lub też konstruowania kolejnych pięter teoretycznych, po których przechadzają się sami tylko budowniczy:

Gdzieś w głębi wszyscy wiemy, że skomplikowana debata filozoficzna dotycząca tego, czy natura ludzka jest w sposób przyrodzony życzliwa, czy też w sposób przyrodzony sadystyczna, albo dyskusja dotycząca wewnętrznej dialektyki historii Europy, praw człowieka, prawdy obiektywnej bądź przedstawieniowej funkcji języka jest rzeczą dosyć nieszkodliwą⁸⁷.

Na czym jednak ma polegać praktyczny charakter filozofii publicznej, skoro nie ma ona konstruować „dużej” teorii? Rorty mówi w tym kontekście o rozwiązywaniu konkretnych problemów, przy czym wydaje się, że można wyróżnić trzy istotne cechy takiej filozoficznej pracy nad problemami, korespondujące zresztą wyraźnie z tym, o czym była już mowa w niniejszym artykule. Po pierwsze, filozof publiczny — przyrównywany pod tym względem do prawnika — powinien nie tyle konstruować problemy, ile reagować na te, z którymi zmagają się praktyka⁸⁸. Po drugie, Rorty mocno akcentuje ograniczenie roszczeń i obietnic składanych przez filozofię. Wedle amerykańskiego myśliciela refleksja teoretyczna często niewiele może pomóc nie tylko w rozwiązywaniu problemów społecznych, ale nawet w ich lepszym opisanu. Jak twierdzi Rorty, skomplikowany słownik

⁸⁴ Zob. M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Lublin 2003, s. 80.

⁸⁵ R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1996, R. V, nr 1, s. 91; *idem*, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Toruń 2010, s. 135.

⁸⁶ R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*. Zob. też: *idem*, *Putnam...*, s. 74; M. Żardecka-Nowak, *op. cit.*, s. 81.

⁸⁷ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 280.

⁸⁸ R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, s. 88.

filozoficzny po poddaniu krytyce „całej autooszukiwawczej sofistyki”⁸⁹ rzadko kiedy wnosi coś istotnie nowego, czego osoba niebędąca filozofem by nie wiedziała⁹⁰. Tam zaś, gdzie filozofia publiczna jest naprawdę pożyteczna, jej wkład w społeczną kooperację polega głównie na wyostrzeniu niektórych kwestii⁹¹ (np. przez ekspozycję wchodzących w rachubę alternatywnych podejść lub odsłanianie konsekwencji przyjmowanych rozwiązań) oraz na proponowaniu ważnych dla kultury skalających, porządkujących narracji. W metafizologii Rorty’ego miejsce dużej teorii zajmowane jest więc — co odnotowujemy jako trzecią z zapowiadanych cech — przez małe opowieści, które czerpiąc z historii myślenia, poddają próbie różne możliwości rozumienia współczesnych problemów i optymalizowania ciągle zmieniającego się języka⁹². Jak więc kiedyś filozofia karmiła się wiarą w możliwość ostatecznego poznania i opisanie niezmiennej istoty rzeczywistości, tak u Rorty’ego racją bytu refleksji filozoficznej jest zmienność i przygodność: „W społeczeństwach wolnych zaś zawsze będzie istnieć zapotrzebowanie na usługi filozofów, gdyż nigdy nie przestają one się zmieniać, a tym samym dezaktualizują się stare słowniki”⁹³.

VII. UWAGI KOŃCOWE

Wypracowana przez Rorty’ego perspektywa metafizologiczna nasuwa obraz ogólnej refleksji o prawie jako dyscypliny: przeciwstawionej prywatnemu filozofowaniu, zorientowanej konwersacyjnie i antyscjentystycznie, czerpiącej z filozoficznej i teoretycznoprawnej tradycji, oraz koncentrującej się raczej na rozpoznawaniu i podejmowaniu problemów praktyki niż konstruowaniu kolejnych piętér zagadnień teoretycznych.

Domykając niniejsze rozważania, odnotujmy jeszcze dwie krótkie uwagi dotyczące statusu perspektywy zaproponowanej na podstawie prac Rorty’ego. Po pierwsze, powinno być jasne, że tego typu metateoretyczne rozważania nie mogą i nie chcą zastąpić właściwej — to jest przedmiotowej — roboty filozoficzno-prawnej. Sam Rorty, nawiązując do uwagi Posnera, wskazuje na to, że jedynym realnym pożytkiem z „wypadów” pragmatyzmu w kierunku prawoznawstwa może być „oczyszczenie filozoficznego podszycia”⁹⁴, a zatem przygotowanie warunków do głównej pracy. Po drugie, zaproponowana tu perspektywa nie jest

⁸⁹ R. Rorty, *Filozofia jako nauka...*, s. 35.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 35–36.

⁹¹ R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, przeł. L. Witkowski, [w:] *Między pragmatyzmem...*, s. 52.

⁹² Zob. R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, s. 88–89, 92; *idem*, *Filozofia jako nauka...*, s. 34; M. Żardecka-Nowak, *op. cit.*, s. 261–264.

⁹³ R. Rorty, *Filozofia i przyszłość*, s. 88.

⁹⁴ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 150–151. Zob. też D.E. Litowitz, *op. cit.*, s. 155.

niczym innym jak próbą wypracowania jednego z wielu możliwych podejść do filozofii prawa. Traktując serio afiliowanie się Rorty'ego przy tradycji tak zwanej myśli słabej, można przytoczyć jego następujące słowa: „Celem myśli słabej nie jest proponowanie jakichś radykalnych rewolucji, lecz redeskrypcja i rekontekstualizacja prowadząca do »zbierania pamiątek«, podpowiadania pewnych interesujących możliwości”⁹⁵.

TOWARDS THE POSTANALYTIC PHILOSOPHY OF LAW. ON THE CONSEQUENCES OF RICHARD RORTY'S METAPHILOSOPHY

Summary

The article attempts to apply the perception of philosophy recommended by Richard Rorty to the general reflection on law. On the ground of the metaphilosophical account of the author of *Contingency, Irony and Solidarity*, the most influential American thinker of his era, the paper tries to answer the question which model of the philosophy of law is to be proposed.

Metaphilosophical perspective developed by Rorty leads to perceiving philosophy of law as a public, conversational and practical enterprise, which is historically oriented and conducted in conformity with basic assumptions of anti-scientism.

⁹⁵ R. Rorty, *Essays on Heidegger...*, s. 6.