

Patryk Zając

KRYTYKA A POLITYKA KULTURALNA. SPOŁECZNA FUNKCJA FILOZOFII W KONCEPCJACH MAXA HORKHEIMERA I RICHARDA RORTY'EGO

*Wnieść rozum do świata...*¹ ...w duchu społecznej nadziei².

Max Horkheimer

Richard Rorty

1. WPROWADZENIE

W przedłożeniu tym proponuję porównanie dwóch sposobów rozumienia społecznej funkcji filozofii, jakie znajdujemy u myślicieli, których – jak mogłoby się wydawać – łączy niewiele albo zgoła nic. Konceptje obydwu wyrastają z odmiennych tradycji filozoficznych. Pierwszy – Max Horkheimer – czerpie z tradycji kontynentalnej, hermeneutycznej, podczas gdy drugi – Richard Rorty – wprost przyznaje, że całe swe rozumienie problematyki filozoficznej zawdzięcza filozofii analitycznej³. Będę jednak bronił tezy, że mimo głębokich różnic genetycznych i metafizycznych zachodzi istotna zbieżność w rozumieniu przez nich filozofii jako dyscypliny spełniającej funkcje społeczne. U Horkheimera prowadzi to do traktowania

¹ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, PIW, Warszawa 1987, s. 238.

² R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 207.

³ Zob. A. Nowaczyk, *Filozofia analityczna*, PWN, Warszawa 2008, s. 11–16; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Aletheia, Warszawa 1994, s. 13.

filozofii jako horyzontu spraw społecznych, podczas gdy u Rorty'ego jest odwrotnie.

Konstruując uzasadnienie tej tezy rozważę najpierw problem istotności *versus* kontyngencji związku filozofii i spraw społecznych. Będę argumentował za pierwszą z opcji zarówno w koncepcji Horkheimera, jak i Rorty'ego. Przy czym, jak pokażę, istotność ta wynika z diametralnie różnych przesłanek.

Następnie pokażę, w jaki sposób każdy z nich interpretuje społeczną funkcję filozofii⁴. Zwrócę przy tym uwagę na poruszany przez obydwu – jako ważny dla określenia roli filozofii – problem obiektywności. Będę przekonywał, że chociaż być może (*sic!*) nie różnią się oni w interpretacji obiektywności, to akcentują „ludzkie cele” jako właściwy horyzont myślenia krytycznego⁵.

W zakończeniu spróbuję pokazać, że Horkheimer, unikając konstruowania nowej metafizologii, proponuje interesującą interpretację społecznej funkcji filozofii, nie płacąc za to zbyt wysokiej ceny, jaką mogłoby być zerwanie z całą Zachodnią tradycją myślenia filozoficznego. Dąży on po prostu do tego, by „wnieść rozum do świata”⁶. Nie chodzi mu o redefinicję racjonalności, lecz o krytyczne ujęcie problemów społecznych. Przeciwnie jest w koncepcji Rorty'ego, który sugeruje, że to raczej my wnosimy dopiero rozum do tradycyjnej filozofii, gdy obmyślamy własne cele na przyszłość. Sprawiamy bowiem, że w filozofii przestają dominować zagadnienia nierozwiązywalne i ustawicznie powracające w zmiennych formach. Nie tradycyjnie pojęta racjonalność określa to, czy żyjemy i piszemy „w duchu społecznej nadziei”, ale dopiero myślenie w tym duchu czyni nas racjonalnymi.

⁴ W rekonstrukcji poglądów Horkheimera ograniczę się do korzystania z eseju *Spoleczna funkcja filozofii*, PIW, Warszawa 1987. Rekapitulując stanowisko Rorty'ego będę musiał odwołać się do kilku jego prac, ponieważ – o ile mi wiadomo – nie przedstawił on nigdy syntetycznego ujęcia tej problematyki.

⁵ Zob. M. Horkheimer, dz. cyt., s. 230; R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 207.

⁶ M. Horkheimer, dz. cyt., s. 238.

2. PRZYPADEK CZY KONIECZNOŚĆ? O ZWIĄZKU FILOZOFII I PROBLEMÓW SPOŁECZNYCH

Pytanie o związki filozofii i problemów społecznych przyjmuje postać wątpliwości dotyczącej usprawiedliwienia czy uzasadnienia filozofii. Prawidłowość ta zachodzi zarówno w koncepcji Horkheimera, jak i Rorty'ego. Przy czym u pierwszego z nich poszukiwanie takiego usprawiedliwienia stanowi następstwo synoptycznego ujęcia filozofii i nauki, a u drugiego – konsekwencję krytyki tradycyjnego, uogólnionego do platońskiego, (samo)rozumienia filozofii.

W ujęciu Horkheimera filozofia w zestawieniu z nauką wydaje się bezprecedensowo pozbawiona wyrazu. Wśród filozofów nie istnieje bowiem nawet ogólna zgoda co do podstawowych pojęć, nie wspominając o całych koncepcjach⁷. Oznacza to, że jeśli porówna się filozofię z naukami szczegółowymi – w świetle pytań, czym każda z nich jest albo co stanowi jej treść i metodę – to naukowcy dojdą w swych dyscyplinach do porozumienia, podczas gdy filozofowie nie.

Ponieważ jednak można znaleźć instancję, przed którą nauka i filozofia odpowiadają z tego samego poziomu, pozostaje nadzieja na znalezienie zewnętrznego usprawiedliwienia dla filozofii. Instancją tą jest społeczeństwo i jego problemy.

Rekapitulując społeczny status nauk szczegółowych Horkheimer stwierdza, że po prostu dotyczą one problemów, „które narzuca życie obecnego społeczeństwa”⁸. Właśnie to stanowi zewnętrzne usprawiedliwienie nawet wysoce teoretycznych naukowych dyscyplin szczegółowych: mają one zawsze wartość z punktu widzenia ich zastosowania. Zastosowanie to jest co najmniej pośrednie, bo rozwój wspomnianych dyscyplin jest przynajmniej częścią „nakładu ludzkiej pracy, który stanowi jedną z koniecznych przesłanek postępu. W tej perspektywie nauki są stosowalne i wzbogacają życie w jego obecnej formie”⁹. W ten sposób spełniają one swą funkcję społeczną.

Z tego punktu widzenia filozofia jest dziedziną równie problematyczną, jak w wypadku, gdy poszukuje się dla niej usprawiedliwienia w jej własnej

⁷ Zob. tamże, s. 227.

⁸ Tamże, s. 225.

⁹ Tamże.

strukturze. Nie może bowiem szczyć się żadnymi społecznymi sukcesami, analogicznymi do naukowych. Jest nieprzewycięzalnie bezużyteczna, chociaż bywa inspirująca. Co więcej, może być nawet szkodliwa dla dobrze usprawiedliwionej społecznie nauki. Nierzadko bowiem, gdy naukowcy zaczynają głosić poglądy filozoficzne (np. Galileusz), sprowadzają na siebie znany od Sokratesa los filozofów: konflikt naukowca z daną społecznością czy społeczeństwem. Rzutuje on negatywnie na recepcję wyników właściwej pracy naukowca i dlatego jest dla samej nauki szkodliwy¹⁰.

Z powyższego można wysnuć ostrożny wniosek, że filozofia w porównaniu z nauką nie znajduje ani wewnętrznego, ani zewnętrznego usprawiedliwienia. Nie usprawiedliwiają jej swoiste, wewnętrzne reguły. Nie usprawiedliwiają jej również względy społecznej przydatności.

Horkheimer rozważa dwa wyjścia z tego impasu:

- 1) rekonstrukcję filozofii w taki sposób, aby „sprzedać ją jako specjalny rodzaj nauki”¹¹;
- 1') traktowanie idei filozoficznych jako ideologii empirycznie uchwytanych grup społecznych¹²;
- 2) inne ujęcie tego, na czym polega społeczna funkcja filozofii – różnica polegałaby na zaprzestaniu każdorazowego odnoszenia filozofii do nauki.

Rozwiązaniem przedstawionym w punkcie 2 zajmiemy się osobno w kolejnej części tej analizy. Teraz przyjrzymy się punktom 1 oraz 1', aby wyartykułować zbieżność podejścia Horkheimera i Rorty'ego do związku filozofii i problemów społecznych. Zbieżność ta staje się wyraźna na gruncie odpowiednio uzupełnionego rozwiązania 1' w poszukiwaniu usprawiedliwienia filozofii, dlatego przyjrzymy się mu uważniej. Pozwoli to też, zgodnie z zapowiedzią, dostrzec znaczne różnice w argumentacji Horkheimera i Rorty'ego za istotnością związku filozofii i zagadnień społecznych.

Horkheimer zdecydowanie neguje rozwiązanie pierwsze argumentując, że prowadzi ono do filozoficznego sceptycyzmu i nihilizmu. Jeśli bowiem filozofia jest „specjalnym” rodzajem nauki, to znaczy, że myślenie rezygnuje ze ścieżki prowadzącej poza „panujące formy aktywności naukowej

¹⁰ Zob. tamże, s. 227.

¹¹ Tamże, s. 232.

¹² Zob. tamże, s. 233.

i horyzont obecnego społeczeństwa”¹³. Zadania filozofii wypływają więc z tych samych potrzeb, co zadania nauki. Nad samymi tymi potrzebami jednak, jak i nad kanonicznymi sposobami ich zaspokajania, przestaje się snuć refleksje. Wątpi się bowiem w ponadjednostkową wartość takich rozmyślań – oto sceptycyzm. Dlatego wspomniane potrzeby pozostawia się subiektywnym ocenom. W ten sposób w decydujących momentach życia wycofuje się myślenie – oto nihilizm¹⁴.

W tej perspektywie może wydawać się niekonsekwentne przyznanie „do pewnego stopnia” słuszności rozwiązaniu 1’. Samo w sobie rozwiązanie to jest tylko wariantem pierwszego. Socjologowie, którzy usprawiedliwiają filozofię utożsamiając ją z ideologią, konsekwentnie traktują myślenie jako wyraz „specyficznej sytuacji społecznej”. Każda konstrukcja myślowa staje się w tym ujęciu ideologią określonej grupy społecznej. I tak idee junkrów żyjących w społeczności patriarchalnej wyjaśniają się jako reprezentacje ich więzi naturalnych, a idee liberalnego mieszczaństwa, żyjącego w dobrobycie płynącym z handlu, jawią się jako narzędzia służące sprowadzaniu wszystkiego do pieniądza. Jak widać, idee filozofii są w tym ujęciu na tyle nieautonomiczne, że znów roztapiają się w jednej z nauk szczegółowych – w socjologii.

Wystarczy jednak punkt 1’ uzupełnić o „ogólną teorię dziejów”, aby móc „wyprowadzać” idee właściwe konkretnym społecznościom z dużo szerszego, „historycznego procesu”¹⁵. Uzupełnienie takie zaradza nie tylko nie dość krytycznemu przyporządkowywaniu idei grupom społecznym, które miałyby czynić zadość roszczeniu filozofii. Bardziej jeszcze to historyczne uzupełnienie prostego nastawienia socjologicznego sprzyja zachowaniu pewnej opcji fundamentalnej: przekonaniu, że myśl zależy bardziej od prawdy niż od bytu.

Opcja ta przeciwna jest innej, mianowicie tej wyrażonej w marksistowskiej, redukcyjnej tezie: byt określa świadomość¹⁶. Historyczne ujęcie tej tezy pozwala zauważyć, że i ona miała swój – dziejowy właśnie – moment

¹³ Tamże, s. 232.

¹⁴ Zob. tamże.

¹⁵ Zob. tamże, s. 233–234.

¹⁶ Zob. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

świątyni, choćby w latach sześćdziesiątych, gdy entuzjastyczni studenci nowicjusze dawali bez miary wyraz swym fascynacjom. Narażałby się jednak na kontrowersję ze zdrowym rozsądkiem ten, kto by uznawał, iż myślenie nie było w ogóle domeną osoby należącej wówczas do grupy studentów, a niepodzielającej fascynacji marksizmem, lecz prawdą jako ideą niezależną od świadomości zmieniającej się proporcjonalnie do fluktuacji bytu¹⁷. Istnieją historyczne potwierdzenia takich postaw, co redukuje do absurdu postulat konsekwentnego sprowadzenia idei do poziomu ideologii jakichś historycznie przygodnych grup społecznych.

Rozważanie idei w kontekście historycznym czyni Horkheimera bliskim stanowisku Rorty'ego. Wydaje się, że zbieżność tę można rozważać niezależnie od własnego celu Horkheimera, którym jest uniknięcie deautonomizacji filozofii¹⁸. W jego ujęciu dostrzeżenie znaczenia procesu dziejowego jest zauważeniem tego, co decyduje o randze związku idei filozoficznych z zagadnieniami społecznymi. Daje temu wyraz w mocnym stwierdzeniu, zgodnie z którym „cała dynamika historyczna postawiła dziś [...] rzeczywistość społeczną w centrum filozofii”¹⁹ – i odwrotnie.

Niewykluczone, że Rorty zgodziłby się z tą tezą po dodaniu, że za dynamikę historyczną bierzemy ciąg przypadkowych zdarzeń i że w związku z tym nie ma sensu jej personifikować, pisząc, że to ona coś „stawia w centrum”, ale że to my, ludzie, zaczęliśmy samych siebie i nasze idee postrzegać w ten sposób, iż zdecydowaliśmy o zastąpieniu tradycyjnych ontologiczno-epistemologicznych problemów filozofii zagadnieniami społecznymi.

Podejście Rorty'ego stanowi pochodną jego krytyki tradycji filozoficznej; krytyki podejmowanej również z pozycji historycyisty. Rorty uważa, że problemy uważane za tradycyjnie filozoficzne, dla których dotychczas nie podano rozwiązania, należy po prostu uchylić na rzecz problemów społecznych. Jego zdaniem rozwiązania tego nie da się i nie trzeba – czy może

¹⁷ Zob. M. Horkheimer, dz. cyt., s. 234–235, 239.

¹⁸ Nie jest wykluczone, że właściwa jest teza przeciwna. Wówczas należałoby dokładnie przemyśleć granice, w jakich myślenie Rorty'ego jest socjologiczne. Dalej spróbuję pokazać, że Rorty zdaje tylko sprawę z ograniczeń filozofii czy jej historycznych, społecznych, kulturowych uwarunkowań. Nie twierdzi, że o ideach filozoficznych zaczyna myśleć właściwie ten, kto dostrzega tylko ich nieuniknioną ideologiczność, której wyeliminować niepodobna. Nie wykluczam jednak, że mogę się mylić w prezentowanej tutaj interpretacji.

¹⁹ M. Horkheimer, dz. cyt., s. 239.

nawet, ze względu na sam jego sens, nie należy – uzasadniać teoretycznie. Na zabieg taki można się tylko zdecydować i zobaczyć, „jak nam pójdzie”, gdy problematykę społeczną wprowadzimy do centrum zainteresowania filozofii. Jeśli będzie ona abstrahować od tradycyjnych problemów i rozważania ich w perspektywie tradycyjnych pytań filozofii, to jej związek z problemami społecznymi pozwoli pojmować ją jako „politykę kulturalną”.

Odmienność przesłanek, na jakich Rorty i Horkheimer opierają swe twierdzenie o społecznej funkcji filozofii, można zilustrować analizując sposób odniesienia każdego z nich do Leibniza i Kanta. Uważają oni za oczywiste, że w pismach tych przedstawicieli nowożytniej filozofii dominują wysoce abstrakcyjne wątki ontologiczno-epistemologiczne. Istotna różnica zachodzi na poziomie interpretacji tego ustalenia.

Horkheimer jest zdania, że „analiza czysto teoretycznych elementów filozoficzności należy do najbardziej interesujących zadań”²⁰. Umożliwia ona bowiem sięgnięcie do tego, co istotne, a co znajduje się u podstaw teorii metafizycznych i transcendentualno-logicznych. A u owych fundamentów leżą właśnie kategorie społeczne i historyczne, które należą do centrum filozofii.

Rorty jest przeciwnego zdania. U podstaw teorii Kanta i Leibniza nie leżą – jego zdaniem – żadne problemy społeczne. Przeciwnie, popełnili oni pomyłki, które wpłynęły na powielenie i utrwalenie w nowożytności największego błędu całej tradycji filozoficznej, w wyniku którego powstała figura epistemologii. Błąd ten popełniono w związku z Platońską ideą:

[...] analogiczności poznania i percepcji. Istota owej analogiczności polega na utożsamieniu poznania prawdziwości sądu z przyczynowym oddziaływaniem pewnego przedmiotu. To przedmiot sądu narzuca prawdziwość sądu o sobie. Idea prawdy koniecznej jest właśnie ideą sądu, w który wierzymy dlatego, że presja przedmiotu jest nie do odparcia²¹.

Locke utrwalił ten błąd przez utożsamienie wyjaśniania przyczynowego z uzasadnianiem, a Kant – przez utożsamienie orzekania z syntezą²². Skutkiem tego jest powracanie od Platona do zagadnień epistemologicznych,

²⁰ Zob. tamże, s. 238.

²¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Aletheia, Warszawa 1994, s. 143.

²² Zob. tamże, s. 15.

których nieprogressywne dyskutowanie istotnie wpłynęło na marginalizację problemów społecznych. U podstaw epistemologii nie można więc doszukiwać się kategorii społecznych, a tylko powielanego przez tradycję błędu.

Zarysowana różnica pozwala określić kierunek myślenia każdego z tych filozofów. Horkheimer będzie bronił tradycji filozoficznej, a w tym klasycyzmie, normatywnie pojętej racjonalności. Będzie przekonywał, że do najistotniejszych dla filozofii spraw społecznych dojdziemy poprzez wnikliwie analizy treści wysoce abstrakcyjnych kategorii filozoficznych. Zatem nie wolno nam zrezygnować z filozofii, bo tym samym zrezygnujemy ze spraw społecznych. W pismach Rorty'ego spotykamy się z przeciwnymi postulatami działania. Dopiero wtedy dotrzemy do problemów społecznych, marginalizowanych przez zapatrzoną w ontoepistemologiczne abstrakcje filozofię, jeśli zrezygnujemy z tej ostatniej w jej tradycyjnym ujęciu. Dopiero wówczas pojawi się nadzieja na nową filozofię, która zacznie spełniać funkcje społeczne.

Obydwaj autorzy, których poglądy na relacje filozofii i problemów społecznych dotąd rozważono, pozostawiają jednak niedopowiedzenia, bez wspomnienia których trudno mówić o całościowym ujęciu podjętych tutaj zagadnień. Na przykład w eseju Horkheimera *Społeczna funkcja filozofii* nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie: czy problemy społeczne dane nam są wyłącznie za pośrednictwem kategorii filozoficznych, czy też istnieje jakiś prostszy do nich dostęp? Jeśli odpowiedź miałaby być negatywna, to należałoby wyjaśnić, czy różni przedstawiciele socjalnych jednostek państwa tak naprawdę nie zajmują się sprawami społecznymi. Rorty z kolei nie uzasadnia odwrotu od tradycji z uwagi na to, że gdyby miał to zrobić, to musiałby korzystać ze środków tradycyjnych, które chce odrzucić. Wobec tego nie wiadomo, na czym opiera swą nadzieję na to, że porzucenie filozofii, wraz z jej archetypicznym problemem, skieruje tych, którzy zdecydowali się na takie rozwiązanie, właśnie w stronę problemów społecznych.

Wydaje się, że niedopowiedzenia te nie wpływają na obniżenie poziomu uzasadnienia tezy o istotności związku filozofii i problematyki społecznej, podkreślanej przez obydwu autorów. Zauważyć można co najmniej tyle, że – pomimo różnic w interpretacji relacji problemów społecznych do historycznie ukształtowanych, a więc względnie stałych kategorii filozoficznych – zarówno Rorty, jak i Horkheimer poszukują sposobów artykulacji problemów społecznych i sytuują je w centrum zainteresowania filozofii.

Prowadzi to do pytania, w jaki sposób rozumieć filozofię, w której centrum znajdują się problemy społeczne. Horkheimer argumentuje, jak pokazano wyżej, że określenie jej w tym względzie przez porównanie z nauką jest nieefektywne. W tym przekonaniu pozostaje zgodny z Rortym. Jednak kolejne aproksymacje ujawniają rozbieżności między ich stanowiskami. Rozważmy to zagadnienie.

3. PROBLEM SPOŁECZNY W DWÓCH INTERPRETACJACH FILOZOFII

Przypomnijmy, że – zdaniem Horkheimera – aby skutecznie usprawiedliwić filozofię, należy odmiennie niż dotychczas zinterpretować tę dyscyplinę w jej społecznej funkcji. Realizacja tego postulatu stanowić ma przezwyciężenie aporii, do jakich prowadzi zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne usprawiedliwianie filozofii przez porównanie jej z nauką. Także Rorty, postulując rezygnację z epistemologicznego zagadnienia przedstawiania rzeczywistości jako archetypu problemu filozoficznego, staje wobec konieczności wyartykułowania specyfiki filozofii, w której centrum znajduje się problem społeczny. W ten sposób u obydwu pojawia się potrzeba dookreślenia nowego ujęcia filozofii.

Według Horkheimera filozofię należy rozumieć jako krytykę *st a n u o b e c n e g o*, to znaczy dyscyplinę badającą i problematyzującą obecny porządek życia z jego wartościami. Myślenie filozoficzne powinno ujmować krytycznie te czynniki życia, które uznaje się za stałe i oczywiste. Powinno ono badać materialne i intelektualne założenia tych stałych społecznych.

Działalność taka ma dwa cele, które pozwalają określić jako najważniejszą funkcję filozofii rozwój myślenia „krytycznego i dialektycznego”. Pierwszym jest „niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obecnej formie”²³. Z tym celem związane jest swoiste zadanie edukacyjne, jakie spełnia filozofia, ucząc ludzi dostrzegania związku między ich „własną egzystencją a życiem społeczeństwa” i ujawniając „sprzeczności, w jakie wklajają się” ludzie, „gdy w codziennym życiu są zmuszeni trzymać się izolowanych idei i pojęć”²⁴. Przez idee „izolowane” należy w tym kontekście rozumieć takie,

²³ M. Horkheimer, dz. cyt., s. 238.

²⁴ Tamże.

co do których nie podnosi się problemu ich historycznej genezy.

Samo rozumienie nastawienia historycznego w badaniu idei filozoficznych wydaje się tożsame ze stanowiskiem Rorty'ego, choć pozornie są to koncepcje rozbieżne. Myląca może być zwłaszcza deklarowana przez Horkheimera wiara, że uzupełnienie podejścia socjologicznego o teorię dziejów pozwala badać idee filozoficzne, które w swym rdzeniu są obiektywnie sprawdzalne i kategoryzowalne jako prawdziwe oraz fałszywe. Według niego prawda istnieje i można jej dociec w badaniu. Prawda ta, jak wcześniej wspomniano, dotyczy problemów społecznych, które stanowią rdzeń nawet najbardziej abstrakcyjnych teorii i idei filozoficznych. Ale czy prawdę należałoby tutaj rozumieć jako (metafizyczną?) nadwyżkę względem tego, do czego dociera historyk, dla którego obiektywność sprowadza się do zadbania o dywersyfikację i rzetelną kwerendę źródeł? Jeśli nie – a wydaje się, że tak właśnie jest – to stanowiska Horkheimera i Rorty'ego byłyby zbieżne. Ten ostatni także uważa, że jeśli zrozumiemy dzięki historii poznania, gdzie i dlaczego odrzucano albo przyjmowano określone przekonania, to tym samym zrozumiemy wszystko, co jest do zrozumienia²⁵. Ale interpretacje mogą być tutaj rozbieżne.

Niemniej wątek związany z obiektywnym sprawdzaniem idei filozoficznych wydaje się podporządkowany drugiemu celowi filozofii, to jest rozpatrywaniu codziennych stosunków społeczeństwa istniejącego w jego obecnej formie przez odnoszenie tych stosunków do „ludzkich celów”²⁶. Odnieszenie tego, co w rzeczywistości społecznej wydarza się dzisiaj, do ludzkich celów, a więc do przyszłości, także dla Rorty'ego stanowi najważniejsze zadanie filozofii, która odpowiada za poziom społecznej nadziei. Kategoria ludzkich celów należy także do podstawowych narzędzi konstrukcyjnych, jakimi posługuje się on w swym filozoficznym projekcie.

Przekonanie o zasadniczym znaczeniu ludzkich celów w rozumieniu zadań filozofii widoczne jest nawet w tym, za kim podąża Rorty w swej krytyce tradycji filozoficznej. Kryterium wyboru jest tutaj sposób odniesienia do kontekstu społecznego w każdym z nurtów krytyki tradycji filozoficznej. Stosownie do niego, uzasadniając opowiedzenie się po stronie pragmatyzmu, za Jamesem i Deweyem, a nie po stronie krytyki sformułowanej

²⁵ Zob. R. Rorty, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 162–163.

²⁶ Zob. M. Horkheimer, dz. cyt., s. 230 i 235.

na gruncie filozofii kontynentalnej, Rorty przedstawił jako główną zasługę tych pragmatystów afirmację dotychczasowych osiągnięć cywilizacji Zachodu. Przekłada się ona na innego typu retorykę niż pesymizm Heideggera i Nietzschego. James i Dewey, w interpretacji Rorty'ego, nie zamierzają nawoływać do fundamentalnej rekonstrukcji dotychczasowych osiągnięć jako osiągnięć właśnie, lecz nakłaniają do doprowadzenia dotychczasowego postępowania w cywilizacji Zachodu do ostatecznej konsekwencji. Stanowi ją uznanie, że sytuacja, w jakiej znalazła się ta cywilizacja, jest efektem przygodnych czynników, które mogły ułożyć się i oddziaływać w symetrycznie przeciwny sposób.

Aby uznać tę oczywistość, w ramach której – zdaniem Rorty'ego – rozwijają się wszystkie społeczności ludzkie, w tym zachodnia cywilizacja, trzeba zrezygnować z nadziei na „ugruntowanie na filozoficznych podstawach” czegokolwiek, co składa się na – pozytywnie czy negatywnie oceniany – stan obecny tego, kim stali się ludzie. Aspiracji do zmierzania w przeciwnym kierunku Rorty dopatruje się w dążeniu do pewności, o jaką chodziło Kartezjuszowi wobec konieczności rekonstrukcji obrazu świata, spowodowanej kosmologią Galileusza. Wyrazem tych samych, niewłaściwych dążeń jest poszukiwanie przez Kanta ahistorycznej idei „czystego rozumu”, które zostało wzmożone przez neokantystów skonfrontowanych z historycyzmem Hegla²⁷.

Wobec historycznych potwierdzeń takiej tendencji Rorty uznaje za pożądaną próbę zachowania nadziei, że społeczność ludzka może zmierzać w kierunku ocenianym *ex post* jako właściwy, a zarazem nie zabiegać o filozoficzną artykulację czy uzasadnienie tego, że w takim kierunku zmierza. Nadzieja, o jaką chodzi Rorty'emu, nie bierze się stąd, że rozpoznana została prawda o obecnym i najważniejszym przyszłym położeniu społeczności ludzkiej. Obecnie można oceniać pozytywnie dotychczasowe dziedzictwo, które kształtowało się w warunkach braku pewności, że jakiegokolwiek podejmowane działanie zaprowadzi do celu, z osiągnięcia którego będzie można być zadowolonym. Skoro tak, to istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że można zaniechać dążenia do takiej pewności bez obawy o to, czy następstwa nie będą tragiczne. Dotychczas, przy braku pewności, z której by dopiero wyprowadzano dalsze i jedynie słuszne działanie, nie

²⁷ Zob. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 207.

obserwowano tragicznych następstw postępowania na dobrą sprawę przypadkowego, więc można zasadnie domniemywać, że eliminacja nadziei na rzecz pewności niczego w tym zakresie nie zmienia.

Wydaje się, że w tak daleko posuniętej afirmacji przygodności Rorty nie porozumiałby się z Horkheimerem. Ten ostatni rozumie bowiem filozofię jako „metodyczną i wytrwałą próbę wniesienia rozumu do świata”, przy czym świat oznacza tutaj rzeczywistość społeczną. Nadzieja Horkheimera wydaje się dotyczyć tego, że filozofia może zaradzić poniżeniu i cierpieniu ludzi, które bierze się stąd, iż nie działają oni zgodnie z ideami, wedle których oceniają siebie i świat. „Brak teorii odbiera ludziom siłę w obliczu przemocy”²⁸ – stwierdza apodyktycznie Horkheimer.

Stwierdzenie to trudno jednak wprost pogodzić z innym:

[...] filozofia odrzuciła fałszywy idealizm, według którego wystarczy trzymać wysoko w górze ideał doskonałości, by nie trzeba było zastanawiać się nad tym, jak można go osiągnąć²⁹.

Jeżeli przez teorię należałoby tutaj rozumieć wzajemne i możliwie regularne powiązanie ze sobą idei, które samo w sobie ma dawać siłę oporu wobec przemocy – to mamy niewątpliwie do czynienia z jeszcze jednym ideałem, i to trzymanym dość wysoko w górze. Staje się on bardziej dostępny dopiero, jeśli opowiemy się za teorią jako krytyką, to znaczy „intelektualnym, a w końcu i praktycznym wysiłkiem nieprzyjmowania bezrefleksyjnie [...] panujących idei”³⁰, wysiłkiem „harmonizowania ze sobą oraz z ogólnymi ideami i celami epoki poszczególnych stron życia społecznego”³¹. Kłopot może polegać tylko na tym, że abyśmy wiedzieli, co należy do ogólnych idei oraz celów epoki – musielibyśmy spojrzeć na nią *ex post*. Tymczasem jednak we własną epokę jesteście uwikłani, co znacząco ogranicza nasze możliwości: tak intelektualne, jak i praktyczne. Jeśli dobrze rozumiem, to historycyzm Horkheimera jest niekonsekwentny.

²⁸ M. Horkheimer, dz. cyt., s. 239.

²⁹ Zob. tamże, s. 239 i 241.

³⁰ Tamże, s. 241.

³¹ Tamże.

Wobec takich następstw wiary w to, że harmonizowanie idei pomoże nam zachować siłę na czas doświadczenia przemocy, Rorty wydaje się sceptyczny. Niewykluczone, że uznałby on za naiwność poszukiwanie pomocy w poprawie naszego obecnego, przypadkowego położenia – jakkolwiek źle byśmy go nie oceniali – w ideach, które są wypadkową przygodnych czynników minionego, ale równie przygodnego położenia ludzi żyjących przed nami. Żaden ponadhistoryczny rozum, który mogłaby do świata wprowadzić filozofia, nie istnieje. Jest więc oczywiste z uwagi na proces dziejowy, że społeczno-historyczne zmienne są wcześniejsze od idei, którą kształtują. Oznacza to, że to raczej przygodne społeczności w danym momencie historii wnoszą zmiennie pojmowany rozum do zmieniających się filozofii niż odwrotnie.

Dla Rorty’ego filozofia nie ma służyć harmonizowaniu idei inspirowanemu wiarą, że powstała w ten sposób teoria pomoże nam działać zgodnie z tym, jak wartościujemy. Pojmuje on filozofię jako dziedzinę służącą „poszerzaniu naszego repertuaru opisów siebie przez jednostki i kulturę”³². Zadaniem filozofii, pojmowanej w ten nowy sposób, miałyby być „pomaganie nam w dojrzewaniu – w zwiększaniu naszego szczęścia, naszej wolności i elastyczności. Dojrzewanie naszych pojęć i rosnące bogactwo naszego repertuaru pojęciowego” – podkreśla Rorty – „stanowią postęp kultury”³³. W ten sposób stał się on zwolennikiem filozofii jako tego rodzaju humanistycznego dyskursu, który bierze się z „wrażliwości na kontekstowe i historyczne uwarunkowania podejmowanych problemów i zmierza do wzbogacania naszych perspektyw patrzenia na świat”³⁴. Jego zdaniem, ponieważ filozofowie nie uprawiają *quasi-naukowej* dyscypliny, ich działalność filozoficzna powinna być traktowana (co najwyżej, a może aż) jako udział w niekonkluzywnej konwersacji.

Postulat zastąpienia dotychczasowej idei filozofii przedstawionym jej ujęciem, które Rorty nazywa transformacyjnym, znajduje dopełnienie zwłaszcza w późnych jego pismach. Zgłasza i uzasadnia on w nich radykalne i pozytywne roszczenie, wyrażone metaforą przesunięcia wszystkiego

³² R. Rorty, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 191–192; zob. T. Szubka, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 202.

³³ Zob. R. Rorty, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 202.

³⁴ Tamże, s. 192

z epistemologii i metafizyki do polityki kulturalnej³⁵. Realizacja tego postulatu skutkowałaby uznaniem filozofii konwersacyjnej (transformacyjnej) za tożsamą z tym, co Rorty nazywa polityką kulturalną.

Sformułowanie „polityka kulturalna” obejmuje (nadal) spory o użycie słów, ale także postulaty rezygnacji bądź przyjęcia jakichś dziedzin dyskursu. Rozstrzygnięć i selekcji ma się dokonywać rozważając pytanie, co lepiej służy realizacji celów socjopolitycznych, jakie wytycza sobie społeczeństwo (ograniczone do społeczeństwa demokratycznego). Sens tego, co zostało powiedziane, zilustrować można wskazaniem na spór o użycie pewnych słów. Gdy przyjąwszy za socjopolityczny cel np. zwiększanie tolerancji dla pewnych grup ludzi wobec innych, twierdzimy, że biali nie powinni nazywać Murzynów „czarnuchami” (i utrwalamy to przekonanie) – uprawiamy właśnie politykę kulturalną. I to w zakresie, który – jak się zaraz okaże – budzi najmniejsze wątpliwości.

Zasadnicze zastrzeżenia zgłaszać można już wówczas, gdy postawi się problem ewentualnej hierarchii celów socjopolitycznych. Rorty dopuszcza jej stworzenie tylko przy założeniu, że uzasadnienie wyboru celów podstawowych i wtórnych ma charakter socjologiczny oraz polityczny, a z pewnością nie filozoficzny. Stosując konsekwentnie tę zasadę, uznaje on za sprawę polityki kulturalnej nie tylko to, czy powinna ona uprzedzać ontologię i epistemologię, ale także to, czy powinniśmy przestać mówić o Bogu lub pytać o niektóre (np. związane z radioaktywnością) własności cząstek elementarnych. Skoro potrafimy wyobrazić sobie negatywne konsekwencje społeczne zarówno dyskursu o Bogu, jak i badań fizyków jądrowych, którymi są, odpowiednio, wojny religijne czy nuklearne – to, przekonuje Rorty, powinno się wyprzedzać odpowiedzi na pytania teologów czy fizyków jądrowych uważnym rozważeniem kwestii socjopolitycznych, jakie one prowokują.

W ten sposób nawiązuje Rorty – choć zaledwie *implicite*, to jednak radykalnie – do marksistowskiej tezy o potrzebie zmieniania świata (albo rozważania, jak się on zmienia na skutek akceptowanych społecznie decyzji), a nie jego opisywania. To właśnie zawiera się w podstawowym postulatcie uznawania polityki kulturalnej za uprzednią wobec ontologii czy epistemologii. Niektórzy autorzy są skłonni interpretować charakteryzowaną strategię jako poszukiwanie zastępczego systemu przez dostrzegających porażkę

³⁵ Zob. tenże, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 57.

marksizmu jego dawnych wyznawców³⁶.

Przedstawione dotychczas rozróżnienia i interpretacje nie są rozstrzygające dla większości wspomnianych tutaj kwestii. Zmierając do zakończenia, należy więc – zgodnie z tą prawidłowością – wyartykułować jeszcze wątpliwości powstające na granicach rozważanych tutaj dwóch koncepcji społecznej funkcji filozofii.

4. NA ZAKOŃCZENIE O POZOSTAŁYCH WĄTPLIWOŚCIACH

Przedstawione porównanie rozumienia społecznej funkcji filozofii, z jakim spotykamy się u Horkheimera i Rorty'ego, prowadzi do spostrzeżenia, że problem społeczny może być uznawany za centralne zagadnienie filozofii rozwijanej w oparciu o przeciwne pryncypia. Różnice dotyczyć mogą nie tylko odniesienia do tradycji filozoficznej, ale także sposobu rozumienia problematyki filozoficznej w ogóle. Z drugiej jednak strony, wychodząc od tych samych założeń, na przykład historycznego nastawienia do badania idei filozoficznych, dojść można do przeciwnych konkluzji. W przypadku rozważanych koncepcji społecznej funkcji filozofii, diametralna różnica zachodzi w interpretacji związku problemów społecznych z tradycyjnymi kategoriami filozoficznymi.

Jeżeli nie wybrzmiało to jeszcze dość wyraźnie, powtórzmy, że według Horkheimera dochodzimy do problemu społecznego, gdy analizujemy historycznie i genetycznie idee filozoficzne, składające się na całe teorie. W ten sposób zachowana zostaje tradycyjna racjonalność, bo można mówić o historycznym obiektywizmie sprawdzania idei filozoficznych. Dlatego Horkheimer jest usprawiedliwiony w ujmowaniu filozofii jako dyscypliny wnoszącej rozum do świata. Według Rorty'ego natomiast do problemu społecznego docieramy wówczas, gdy tradycyjne kategorie filozoficzne, od Kanta mające silne odniesienie epistemologiczne, zastąpimy nowymi kategoriami albo stare na nowo zdefiniujemy. Powołany zostanie w ten sposób nowy rodzaj dyskursu, z założenia uniemożliwiający rozróżnienie kategorii filozoficznych od politycznych. W ten sposób możliwe stanie się rozumienie filozofii jako polityki kulturalnej, a następnie uznanie pierwszeństwa demokracji wobec filozofii.

³⁶ Zob. J. Życiński, *Ziarno samotności*, Znak, Kraków 1997, s. 100–101.

Być może zróżnicowanie to potwierdza tylko nieuniknioną niestabilność założeń w filozofii. Ale może także stanowić epifenomen ontologicznej niewspółmierności tych koncepcji. Podczas gdy dla Rorty'ego inspirujące są przekonania marksistowskie o potrzebie przekształcania świata, przekraczającej potrzebę jego poznawczej penetracji (to znaczy opisywania go), Horkheimer krytykuje zasadę „byt określa świadomość”. Krytyka ta jest wyrazem przekonania, że jeśli nawet przekształcimy świat tak, by możliwie doskonale służył materialistycznie rozumianym potrzebom materialistycznie samookreślających się ludzi, to nieprawdą jest, że – spontanicznie lub z konieczności – wpłynie to pozytywnie na stan czy intencjonalność naszej świadomości. Bez względu zaś na naturalistyczne spojrzenie na altruizm, które pokazuje, w jak wysublimowany sposób jednostka jest wolna tylko do służenia samej sobie, a w ten sposób wkomponowana w porządek przyrodniczych determinacji – nawet w polu świadomości człowieka zlagrowanego znajdował się inny człowiek jako ktoś więcej niż potencjalny grabieżca racji żywnościowej. Świadomość ta nierzadko przesądzała o śmiertelnej redukcji bytu, jak jest on pojmowany w rozważanej marksistowskiej sentencji.

Chociaż trudno o rozstrzygające argumenty w sprawie słuszności tezy o ontologicznej niewspółmierności koncepcji Horkheimera i Rorty'ego, to można stwierdzić, że koncepcja tego ostatniego, jako negacja tradycji – dopóki argumentuje on polemicznie – musi być osadzona na silniejszych założeniach ontologicznych niż teoria Horkheimera. Krytyka jest bowiem u niego poparta przyjęciem ontologii naturalistycznej, dużo bardziej selektywnej od przyjmowanej przez Horkheimera. I dopiero z takim nastawieniem ontologicznym łączy się u Rorty'ego historycyzm. Być może dlatego artykulacja społecznej funkcji filozofii jest u niego okupiona większymi stratami w tradycji filozoficznej niż u Horkheimera.

**CRITICISM AND CULTURAL POLITICS.
SOCIAL FUNCTION OF PHILOSOPHY
IN THE CONCEPTS OF MAX HORKHEIMER
AND RICHARD RORTY**

SUMMARY

In this paper, using elements of the comparative analysis, it is argued that Horkheimer and Rorty convergently understand philosophy as a discipline that meets the social functions. In support of this thesis the problem of significance vs. contingency of the relation between philosophy and social affairs is examined, then their individual interpretation of the social function of philosophy is presented. The attention is drawn to the epistemological problem of the objectivity. It is significantly affecting the proposed interpretations of philosophy social function. The analysis leads to the conclusion that Horkheimer proposes to treat philosophy as a social horizon, and Rorty recognizes the social issues as a horizon of philosophical problems. However, following the concept of Rorty, we would have to break with the whole tradition of Western philosophy. In this perspective, Horkheimer's position seems more reasonable only because of its economy.

KEYWORDS

cultural policy, objectivity, relationship between philosophy and sociology, social function of philosophy, Horkheimer M., Rorty R.