

**RICHARD RORTY, O FILOSOFIE  
PENTRU MULTIPLE ÎNFLORIRI  
LIBERTATE, CUNOAȘTERE,  
SOLIDARITATE ȘI SPERANȚĂ**

## CUPRINS

Notă asupra ediției, de Claudia Moscovici.....	11
Prefață: <i>Despre „înfloririle” și „oglindirile” demne ale filosofiei contemporane. Câtă speranță are un rortian?</i> , de Oana Șerban.....	13
Introducere: Universul rortian, un univers filosofic uman înfloritor.....	21
PARTEA ÎNTÂI: Richard Rorty: viața, opera și moștenirea sa.....	23
1. Filosofia și oglinda naturii.....	26
2. Resurse principale: Wittgenstein, Heidegger și Dewey.....	32
3. Minte, cunoaștere, filosofie, cultură. „Florile neforțate ale vieții”.....	35
4. Libertate-epistemologie-natură umană sau îndepărtarea de Kant.....	38
5. Gânditorul democrat: de la contingență la solidaritate.....	48
6. Contingență, ironie și solidaritate.....	63
7. Ironista ca Übermensch.....	69
8. Speranța socială și viitorul religiei.....	78
9. Comunitatea extinsă ca progres moral.....	83
10. Refuzul metafizicii: Critica lui Hilary Putnam.....	87
11. Rorty, „incorigibilul”: critica lui Dennett.....	100
12. Conversaționalism și provocare discursivă poetică.....	125
PARTEA A DOUA: Rortiene „înfloriri”.....	129
1. Rorty, kantianul nekantian. Refuzul umorului ca batjocură și cruzime.....	129
2. Epistemologie și pragmatism: a) Richard Rorty și Thomas Kuhn; b) Isaac Levi și Richard Rorty.....	145
3. Proiectul ca speranță și speranța ca proiect: Bloch și Rorty.....	185
4. Utopii liberale, postliberale, libertariene: Foucault și Rorty.....	200
5. Richard Rorty și Lucian Blaga: poetica cunoașterii și a ființei istoriciste.....	212
Remarci de final.....	239
<i>Anexă. Weltanschauung și redescoperire în perspectiva filosofiei rortiene.....</i>	247
<i>Summary. Richard Rorty. Philosophy for multiple blossoms – an overview.....</i>	256
<i>Bibliografie.....</i>	271
<i>Index.....</i>	285

## Partea întâi

### RICHARD RORTY: VIAȚA, OPERA ȘI MOȘTENIREA SA

RICHARD RORTY (1931-2007) a lăsat o urmă adâncă în filosofia contemporană și a fost considerat cel mai influent filosof al sfârșitului de secol XX, „filosoful american major de la John Dewey încolo”<sup>2</sup>, adică până în prezent, am putea spune, dar și „o personificare a intelectualului european”<sup>3</sup> în peisaj american, prin orientarea sa către o filosofie pluralistă, istorică și politică, precum și prin opoziția față de filosofia analitică, încă din timpuri în care gânditorii interesați de John Dewey, Hannah Arendt ori Jacques Derrida erau considerați subversivi<sup>4</sup>.

Părinții lui Richard Rorty, James Rorty și Winifred Rorty Raushenbush, erau intelectuali de stânga, activiști tipici ai anilor ‘30, numiți de presă „troțkiști”, chiar după ce au ieșit din Partidul Comunist American (în 1932).<sup>5</sup> James Rorty a luptat în Primul Război Mondial în Franța, scria poezii și colabora cu filosoful Sidney Hook, un interpret faimos al lui John Dewey. Winifred Rorty era profesoară și feministă; era fiica faimosului teolog și activist social Walter Rauschenbusch, despre care tânărul Richard știa de mic că este „un fel de erou social” și, în general, având din familie ideea că oamenii decenti (buni) erau reformatorii și în mod specific pentru epocă aceștia se regăseau măcar între socialiști, dacă nu printre troțkiști.

Prietenul de familie, jurnalistul antifascist și sindicalist antimafia, dar și feminist, Carlo Tresca, un alt erou al tinereții lui Rorty (care a avut și curajul să publice în ziarul socialist pe care-l conducea un pamflet în favoarea controlului nașterilor, adică pentru

---

<sup>2</sup> V. Santiago Zabala, „Richard Rorty: Life, Pragmatism, and Conversational Philosophy. Part of a LARB forum in which philosophers reflect on the legacy of Richard Rorty”, *LA Review of Books*, 22 iulie 2017. Dacă, în general, suntem de acord că viața și opera trebuie separate și că viața nu explică opera, totuși în „cazul” rortian avem o confluență atât de frumoasă, că merită prezentată; o „consonanță” care a condus la „polifonie”, într-un mod cât se poate de fericit. Vezi și textul autobiografic „Trotsky and the Wild Orchids”, în *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1992.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Un argument relevant, deși poate slab, este consonanța gândirii rortiene cu gândirea europeană contemporană („slabă”, adică flexibilă, adecvabilă, lipsită de rigidități, nedogmatică și nedogmatizabilă) de la Antonin Artaud la Gianni Vattimo. Într-un interviu acordat de filosoful și poetul Philippe Tancelin Ninei Zivancevic, atunci când este întrebat ce poet l-a influențat cel mai mult, Philippe Tancelin îl evocă pe Rene Char și sfera aforismelor, unde interpretarea nu este „dată”. La subiect, îl menționează și pe poetul și dramaturgul Antonin Artaud, care se întreabă, ca și Rorty și Sellars: „Când vom înceta să mai vedem lumea ca reprezentare fixată și gata-realizată care ne-a fost dată?” Nina Zivancevic, interview with Philippe Tancelin, <https://ebsn.eu/scholarship-voices-an-interview-with-philippe-tancelin-by-nina-zivancevic/>, accesat 25 ianuarie-23 februarie 2024.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

dreptul deplin al femeilor asupra propriului corp, idee pentru care a făcut și pușcărie), a murit asasinat la New York, ceea ce a rămas întipărit în mintea sa de tânăr de 12 ani ca perpetuu memento despre rostul principal al ființei umane de a lupta împotriva injustițiilor sociale, de-a lungul întregii vieți.<sup>6</sup> La 15 ani, la Colegiul Hutchins al Universității din Chicago, tânărul Rorty se lovește de o concepție academică rigidă despre pragmatismul lui John Dewey, situat la loc de cinste pentru toată familia Rorty, dar abordat aici ca teorie vulgară, relativistă și contradictorie (*magister dixit*, fără loc de interpretări). Santiago Zabala subliniază în incursiunea sa biografică (de mare finețe) modul în care traseul vieții lui Rorty a condus la o abordare culturală, sofisticată, flexibilă, multifacțată.

Vom urma în aceste rânduri în împletire viața și opera lui Richard Rorty, lăsând „la vedere” confluențele și relaționările dintre acestea, fără a sprijini totuși teza că viața filosofului ar explica în sens tare opera și, pe un plan cu totul diferit, fără a avea pretenția unor exegeze extinse ale fiecărei cărți rortiene și neurmând nicidecum cu prioritate itinerarul de viață rortian, căci toate aceste direcții ar fi putut deveni ușor la rândul lor tomuri separate, alte cărți.

Respingerea pragmatismului lui Dewey de către profesorii de la colegiu l-a făcut pe Rorty să realizeze că cei mai mulți reacționează negativ la „lipsa absolutizărilor”, deși lui îi părea clar că reprezintă un avantaj, o eliberare, sesizând că incursiunea pentru căutarea adevărului poate fi o incursiune extrem de diversă, dar și orientată de dictatul autorității, al legitimității, precum și de căutarea obținerii acestei autorități (de fapt, a puterii, într-un anume sens). Totodată, acest program mai degrabă elitist derulat la Colegiul Hutchins era defazat față de celelalte programe, pe care nu le-ar fi putut urma fără probleme, astfel că tânărul Rorty, absolventul de 18 ani, după numai trei ani de studiu, a rămas la Universitatea din Chicago. Decizia s-a dovedit totuși salutară, fiindcă i-a avut profesori la Universitatea din Chicago pe Rudolf Carnap, Allen Tate și Charles Hartshorne. A finalizat o teză de master despre metafizica lui Whitehead sub coordonarea lui Charles Hartshorne și apoi a plecat la doctorat la Yale, sub coordonarea metafizicianului Paul Weiss, finalizând acolo disertația cu titlul *The Concept of Potentiality*, în 1956.

Teza era o aprofundare a tezei de master, „potențialitatea” fiind unul dintre conceptele cele mai interesante în metafizica lui Whitehead. Lucrând cu metafizica lui Whitehead, Richard Rorty își exersează poziționarea față de metafizică, rolul filosofiei, al rațiunii și al adevărului și se îndepărtează de această concepție a unei filosofii a organismului și, mai important din perspectiva sa, a stărilor mentale, temă ce îl interesa în mod deosebit. Filosofia rortiană se prefigura astfel deja cu acest ax definitoriu ancorat în epistemologie și totodată în om ca subiect cunoscător. În centrul investigației despre om ca subiect cunoscător, Richard Rorty avea să poziționeze „stările mentale” și „problema reprezentării”.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Panpsihișmul și teza lui Wittgenstein că procesele mentale nu sunt evenimente fizice se constituie ca repere teoretice de care Rorty se îndepărtează și pe care le respinge, spre exemplu, în lucrarea „The subjectivist principle and the linguistic turn” [„Principiul subiectivist și cotitura lingvistică”]<sup>7</sup>. Era cotitura postmodernilor. Rorty nu o numește astfel pentru a nu-și mai slăbi suplimentar o poziție deja suficient de criticată. Filosofia sa este din principiu împotriva „absolutelor”, fără vreun *kern, turn*, ori *Damascus moment*. Respingând, în spiritul lui John Dewey, „absolutele” în filosofie în orice formă s-ar prezenta acestea, Richard Rorty respinge și propunerea pentru o „fenomenologie obiectivă” făcută de Thomas Nagel, care avea rolul să „permită întrebări despre fundamentul fizic al experienței de a lua o formă mai inteligibilă”<sup>8</sup>. Pentru Rorty, forma „mai inteligibilă” se datorează întotdeauna în mod exclusiv subiectului cunoscător și stărilor mentale ale acestuia, contextelor și situații istorice, puterii interpretative a subiectului cunoscător și raportării la lume și la ceilalți (precum și perspectivei etice asociate acestora). De aici interesul filosofului (atât de criticat) pentru critica literară și literatură, și mai ales pentru poezie: din rațiuni de înțelegere a limitelor reprezentării și al specificului narativ și poetic al raportării umane la lume. Este concepția pe care o va argumenta și dezvolta în lucrarea de epistemologie *Philosophy and the Mirror of Nature [Filosofia și oglinda naturii]*<sup>9</sup> din 1979.

Sincer preocupat de rolul și legitimitatea filosofiei, Rorty și-a croit calea și cariera făcând această paralelă implicită între filosofie și progres intelectual și moral, ajungând astfel și să-și clarifice faptul că „progresul intelectual și moral nu depinde de a ajunge mai aproape de un țel prestabilit, ci de a-ți depăși trecutul”.<sup>10</sup> În conferințele Page-Barbour ținute în 2004 la Universitatea din Virginia publicate abia în 2016, la care a fost invitat (invitația reprezentând o mare onoare, dată fiind cerința esențială a acestor conferințe de a prezenta „aspecte novatoare din departamentul gândirii” din zona de specializare a persoanei care conferențiază), în volumul intitulat *Philosophy as Poetry [Filosofia ca poezie]*, Rorty arată că trecutul poate fi depășit doar prin conștientizarea faptului că ființele umane nu au atât o *natură* care ar trebui înțeleasă, cât o *istorie* care ar trebui reinterpretată.

*Cotitura lingvistică [The Linguistic Turn, 1967]* continuă să aprofundeze ideea din „Principiul subiectivist și cotitura lingvistică”, o re poziționare radicală față de filosofie și metodele filosofice subliniind contingența, relativitatea izomorfismului între lume și

<sup>7</sup> Richard Rorty, „The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn”, *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Kline, Englewood Cliffs, 1963.

<sup>8</sup> Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review*, Vol. 83, 1974, p. 449.

<sup>9</sup> Ediția în limba română: Richard Rorty, *Filosofia și oglinda naturii*, trad. de Alexandru Racu, Editura Tact, 2014. În această lucrare am folosit originalul, în limba engleză. **Vezi și Richard Rorty, „Trotsky and the Wild Orchids”, în *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1992.**

<sup>10</sup> Richard Rorty, *Philosophy as Poetry*, Introduction by Michael Bérubé, Afterword by Mary V. Rorty, Series: Page-Barbour lectures for 2004, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2016, p. 28.

conceptele noastre (o corelație de nedezmințit, dar care nu poate trece decât prin medierea limbajului) și aduce în atenție ceea ce va deveni metoda redescrierii și care se va remarca în *Contingență, ironie și solidaritate* (1989). Pozitivistii au conturat această cotitură (sau turnură) prin respingerea metafizicii și căutarea limbajului ideal. Această direcție a dat naștere și uneia concurente a filosofiei limbajului obișnuit și a reformării conceptuale, furnizând o bază și demersului rortian de reformare a filosofiei ca demers de redescoperire. Filosofia limbajului combinată cu demersul pragmatist ilustrează caracteristicile neopragmatismului rortian axat metodic pe evidențierea și delegitimarea unor anumite probleme filosofice prin analiza limbajului.

Într-o estimare comparativă a „filosofiei idealității lingvistice” (cu exponenți majori, cum ar fi fostul profesor al lui Richard Rorty, logicianul pozitivist Rudolf Carnap, și Willard Van Orman Quine, logicianul filosof analitic) și a „filosofiei limbajului cotidian, obișnuit” (John Langshaw Austin, un filosof riguros al limbajului, un filosof analitic dublat de metafizician abordează universul limbajului obișnuit prin acte performative, „sense și sensibilia” din perspectiva problemei altor minți, dinspre convenționalism și intenționalism și Ludwig Wittgenstein, cel din *Philosophical investigations*, care ajunge să pună accentul nu pe logica propozițională, ci pe jocurile de limbaj încadrate în contextele lor de viață, de utilizare, denumite „forme de viață”).

Studiile rortiene vădesc influențe din Pierce, Sellars și Whitehead și sunt, de asemenea, influențe importante pentru cotitura lingvistică și arhitectonica din *Contingență, ironie și solidaritate*. Fie explicit, fie implicit, în întreaga operă rortiană apare argumentul imposibilității de a dovedi necircular adevărul unei poziții sau de a respinge altă poziție fără a te baza pe anumite premise care fac posibilă discuția. Conștientizarea acestor premise și eliminarea lor ne conduc la o conversație despre ceea ce este rezonabil și putem accepta. Filosofia rortiană renaște ca artă a conversației rezonabile și etice. Cei care au pretenția de a oferi un punct de vedere neutru, de fapt, propun un tip de „ultim cuvânt” („realitatea”, „metoda”, „raționalitatea”, „posibilitatea dialogării”) care devine și un factor de blocare a conversației filosofice și a reducerii la tăcere a celuilalt, ceea ce este lipsit de etică. El însuși un „poliglot” al „jocurilor de limbaj”, dă prin această formulă și o definiție a filosofului etic.

### ***Filosofia și oglinda naturii***

Atunci când a fost publicată lucrarea *Filosofia și oglinda naturii*, în 1979, aceasta a trezit un interes enorm. Privirea originală și problemele abordate au revigorat dezbaterile timpului și continuă să intrige și să intereseze filosofii și astăzi. Nu este de mirare că a fost și un succes financiar, și totodată un succes editorial, fiind printre cele mai bine vândute lucrări filosofice (din toate timpurile), cu traduceri în 17 limbi și creând un întreg fenomen de dezbateri filosofice încinse.

*Filosofia și oglinda naturii* a avut un ecou și în ceea ce în spațiul universitar american se numește *popular culture*; și nu putem spune nici despre tema cărții și nici despre acest domeniu (*popular culture*) că ar avea un echivalent (puternic și bine așezat) în spațiul universitar european. Tema și conceptul reprezentării, preocupări filosofice majore moderne și postmoderne își găsesc în sfârșit o atenție deosebită coerentă, abordată cu totul original. Epistemologia întâlnește filosofia minții și exegezele rortiene valorifică, învolutează, reazăază și critică întreaga filosofie pentru a da cea mai completă investigație a conceptului de reprezentare de până acum. Pornind (provocator) de la „a submina încrederea cititorului” în „minte”, care ar da spontan, ca un reflex, un răspuns de tip filosofic sau un răspuns de tip „cunoaștere” sau cel puțin „teorie” cu „fundamente” în „filosofie” sau și în „filosofie”, după cum concepea lucrurile Kant, Rorty valorifică, dar și răstoarnă filosofia de până la el, recomandând ca preocupare prioritară pentru filosofi să continue „conversația despre Occident, mai degrabă decât [...] a insista asupra unui loc pentru problemele tradiționale ale filosofiei moderne în cadrul acelei conversații”.

Chiar de la începutul faimoasei *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Richard Rorty arată poziționarea sa față de profesorii-reper și principalii interlocutori, precum și față de „problemele filosofice”:

„Aproape imediat ce am început studiul filosofiei, am fost impresionat de modul în care apăreau problemele filosofice, cum dispăreau, sau cum își schimbau forma, ca rezultat al noilor presupuneri sau vocabulare [terminologiei folosite]. De la Richard McKeon și Robert Brumbaugh am învățat să privesc istoria filosofiei ca pe o serie nu de soluții alternative la aceleași probleme, ci ca pe seturi de probleme destul de diferite. De la Rudolph Carnap și Carl Hempel am învățat că pseudoproblemele pot fi revelate ca atare, reafirmându-le într-o modalitate formală de exprimare [prin formalizare logică]. De la Charles Hartshorne și Paul Weiss am învățat că pot fi revelate [ca pseudoprobleme] și dacă le translatăm în termenii lui Whiteheadian sau Hegel. Am fost foarte norocos să-i am pe acești oameni ca profesori, dar, că o fi fost bine ori rău, i-am tratat ca filosofi care spun același lucru: acela că o «problemă filosofică» era produsul unei adoptări inconștiente a unor presupuziții întretesute în vocabularul în care problema era enunțată – presupuziții care trebuiau investigate critic înainte ca problema în sine să fie luată în considerare în mod serios. Apoi mai târziu am început să citesc opera lui Wilfrid Sellars. Atacul lui Sellars asupra Mitului Datului mi-a părut să redea evidențiate presupuzițiile îndoielnice din spatele celei mai mari părți a filosofiei moderne.”<sup>11</sup>

Ca și Wilfrid Sellars, Richard Rorty consideră că „știința este rațională nu pentru că are o *fundatie*, ci pentru că este ea însăși o întreprindere care se autocorectează și care poate pune în pericol orice enunț, deși nu pe *toate* deodată”.<sup>12</sup> Ca și Quine, Rorty

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. xviii.

<sup>12</sup> Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, Londra și New York, Humanities Press, 1963, p. 170.

asemănă cunoașterea mai degrabă unui câmp de forță decât unei realizări arhitectonice. Orice enunț, orice afirmație, orice „p” poate face obiectul unei revizuirii, al unei redescoperiri, devenind „q”. Rolul cunoașterii nu poate fi deconectat de cel al înțelegerii și nici de cel al justificării; astfel, epistemologul sceptic va fi behaviorist și holist: antifundamentalist din nevoia de holism epistemologic nu ca scop în sine, și antimentalist din behaviorism, iarăși, behaviorismul, nu ca scop în sine, ci din refuzul unei căutări platoniciene a unor absolute identificabile vizual, care ar putea fi și „oglindite”, adică surprinse fidel într-o „imagine” („oglundire”, reprezentare detaliată și de mare fidelitate, în sensul curent impus de tehnologie).

*Filosofia și oglinda naturii* începe cu un citat din Ludwig Wittgenstein<sup>13</sup>: „Când ne gândim la viitorul lumii, mereu apreciem locul în care ar fi dacă ar fi continuat să evolueze așa cum o vedem acum. Nu realizăm că nu se mișcă în linie dreaptă, ci într-o curbă, și că direcția se schimbă constant. (...) Filosofia nu a progresat? Dacă cineva se scarpină unde îl mănâncă, asta contează ca progres? Dacă nu face asta înseamnă că nu a fost o scărpinare autentică? Nu a fost o mâncărime autentică? Nu ar putea acest răspuns la stimul să dureze destul de mult timp până se găsește un remediu pentru mâncărime?” Citatul este ales atât pentru înțelegerea aprofundată, dar și intuitivă și plastică a problematizărilor mișcătoare în filosofie, cât și pentru limbajul mundan, șocant de colocvial, „conversațional”, lipsit de prețiozitate și rigiditate.

Filosofia lui Richard Rorty depășește cu mult sfera filosofiei din cartea marcantă a lui Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*. Cu ceva timp în urmă, Karl Popper a recunoscut în exil, adică experimentând propria sferă a răului „transparent”, în timp ce fugea de la preluarea național-socialismului în Austria, în Noua Zeelandă (în 1937) și profund motivat de experiența sa personală, că democrația poate fi apreciată pe deplin doar ca „societate deschisă” și apărată prin intermediul ideilor sale de libertate, și dezbateri de raționalitate, identificată și apărată în „raționalitatea” sa de Platon, Hegel și Marx, care sunt interpretați că au oferit un sprijin teoretic important și eficient totalitarismului. Acesta a reprezentat acel *Geist* al lucrării care s-a dovedit atât de influentă în transformarea democratică a lumii; un adevărat reper. Rorty merge mai departe decât simpla identificare a unor „dușmani” ai societății deschise în ideile filosofice ale lui Platon, Hegel și Marx. Însăși identificarea de „dușmani” este ceva străin filosofiei rortiene; pentru acesta, redescoperirea, vocabularele extinse, conversaționalismul (conversația ca mod de viață, practică socială generând raționalitate, climat democratic, atitudine socială civică și solidară) reglementate de refuzul metafizicii generatoare de ierarhii finale inegalitare și de refuzul cruzimii fiind sursele coeziunii comunitare cosmopolite a tuturor ființelor umane, definite heideggerian ca posesoare de ființă ca posesoare a limbajului. Pentru Rorty, calitatea,

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Berner kungen*, Frankfurt, 1977, p. 14, 163-164.

diversitatea și profunzimea limbajului reprezintă miza calității ființei umane și a acțiunilor acesteia.

Această lucrare majoră a operei lui Richard Rorty și a filosofiei contemporane reprezintă un demers lipsit de rigidități, dar academic, pentru o „revoluție anticarteziană și antikantiană”<sup>14</sup>, o critică a metafizicii și consecințelor acesteia printr-o incursiune critică în istoria filosofiei, începând cu Platon și Aristotel și trecând prin toate reperele majore, până astăzi. Structura lucrării dovedește însă altceva decât un demers de investigație cronologică a evoluției sau a limitelor evoluției ideilor filosofice. Și este necesar să procedeze astfel, fiindcă ceea ce dorește să discute este filosofia, specificul și țintele filosofiei.

Dar este mai mult decât atât: nu este un demers cronologic, ori de investigație a unor evoluții și transgresiuni conceptuale. Întreaga existență a omului ca subiect cunoscător și ca subiect al căutării împlinirii („vieții bune”, dar declinată contemporan) se bazează pe, sau provine de la o anumită concepție despre minte. Pentru Rorty, cunoașterea este calea spre împlinire. De aceea, filosofia minții este împletită cu epistemologia și produce consecințe pentru o filosofie socială și politică originală. *Ontologia deconectată de metafizică pe care o propune Richard Rorty este în același timp o epistemologie a contingenței și o filosofie a minții.*

Din principii, filosofii își definesc disciplina ca pe domeniul problemelor perene, eterne. Este exact ideea pe care o examinează critic Richard Rorty, din perspectiva unor pretenții discutabile, cum ar fi aceea de a preciza diferența dintre ființele umane și alte ființe printr-o discuție a relației dintre minte și corp, prin analize ale „fundamentului” cunoașterii, sau despre fundamente în general. Iar pentru filosofi a discuta despre fundamente înseamnă a discuta despre minte – și invers. Rorty pune în discuție pretențiile despre cunoaștere ale filosofiei, în primul rând, observând că în ansamblul său cultura este domeniul pretențiilor de cunoaștere asociate omului privit ca subiect cunoscător, capabil de a reprezenta cu acuratețe ceea ce îi propune lumea, în afara minții. Filosofia își arogă o capacitate deosebită, înțelegerea specială a cunoașterii și a minții. Investigând procesele mentale și activitatea de reprezentare care fac posibilă cunoașterea.

Filosofia minții se constituie la Rorty ca filosofie a cunoașterii și ca îndepărtare de conceptul „esenței noastre clare, sticloase” (*our glassy essence*). În argumentația rortiană, metafora cunoașterii adevărilor general valabile ca interiorizare a universalilor, sau teoria contemplativă a cunoașterii, o datorăm atât lui Platon, cât și lui Aristotel și reprezintă cheia unei deraieri filosofice a înțelegerii cunoașterii. Neoplatonicienii și interpreții lui Aristotel au accentuat o viziune despre cunoaștere prin conexiune cu Dumnezeu, dar și o cunoaștere pământească, neoaristotelică. Ideea capacității umane de abstractizare și ideea despre sufletul ca imaterial prin capacitățile

<sup>14</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 5.

contemplative ale universalilor imateriale și abstracte au orientat filosoful occidental către problema unicității omului cu răspuns tocmai prin aceste particularități de examinat eminent filosofic. De aici a decurs și consacrarea problemei tensiunii între cele două părți ale ființei umane. Până la Descartes, deja Aristotel arăta că orice obiect fizic este constituit din materie și formă („hilomorfism” – numele acestui mod filosofic de a privi lumea provenind de la termenii grecești *hylê*, materie, și *morphê* sau *eidos*, pentru formă, și mai apoi de la *eidos* vom avea idee, abstracțiune). Materia și forma, la Aristotel, își dau seama de schimbare în lumea naturală și, în discursul filosofic despre lumea naturală, care capătă forma unui discurs despre existență axat pe meditații, despre cum ajung să existe materii și forme, despre cum nu poate să apară ceva din nimic (nu există generare *ex nihilo*), despre necesitatea unui cadru „hilomorf”<sup>15</sup> general.

Astfel, în *De Anima*, sufletul și trupul sunt tratate de Aristotel ca un caz particular de formă și materie, iar în *Politica*, tot așa, constituția este forma polisului, iar cetățenii, materia. Rorty citează și alte perspective, cum ar fi interpretarea lui T.H. Green<sup>16</sup>, în care nu pune accentul pe disjuncția materie–formă, ci pe holism, interpretându-i diferit atât pe Aristotel, cât și pe Platon. Este un precedent important pentru Rorty, care nu dorește să pună accentul pe disjuncții, pe om văzut ca un conflict între „maimuță” și „esența divină”, ci pe o ființă unitară, reflectivă, rezonabilă, conversațională și temerară, care adaugă lumii cunoașterea sa, uneori adăugându-i astfel și frumusețe. Se îndepărtează de Platon și Aristotel, de Locke, care nu reușise să distingă între senzație și conștientizarea senzației, de cartezianism, ca și de întreaga filosofie scolastică și chiar de filosofia secolului al XVII-lea, a Noii Științe, pentru care „natura noastră sticloasă” lasă cumva imaginea nedistorsionată a lumii să ne ajungă, dar și de Bacon, care miza pe minte pentru îndepărtarea de „falșii idoli”, de superstiții. Filosofia rortiană va presupune și o îndepărtare de Kant, după cum vom vedea în continuare.

Dacă preocuparea centrală a filosofiei este să genereze teoria generală a reprezentării, mai ales cu speranța că astfel va clarifica zonele culturii ce reprezintă bine realitatea și altele care nu reușesc acest lucru, poate că lucrurile nu stau chiar așa când punem în discuție corelația dintre noțiunea de „teorie a cunoașterii” și înțelegerea „proceselor mentale”, așadar, filosofiei lui Locke și filosofiei secolului al XVII-lea per ansamblu. Rorty face această investigație critică pe care o conectează cu o critică a lui Descartes, dar și cu o critică a ideii de filosofie ca tribunal al rațiunii pure, de la Imm. Kant.

<sup>15</sup> Și „hilomorf”, cu referire la doctrina metafizică aristotelică despre formă vs substanță, și „hilemorf”, cu referire la doctrina metafizică aristotelică și scolastică ce întemeiază ontologic corpurile pe unirea a două principii: „materia” (pură, pasivă, potențială) și „forma substanțială” sau „substanța” (activă, determinantă).

<sup>16</sup> T.H. Greene, „The Philosophy of Aristotle”, în *Collected Works*, London, 1885, III, pp. 52-91 apud R. Rorty, *op. cit.*

R. Rorty observă că această noțiune kantiană presupunea consimțământul destul de necritic la noțiunile propuse de Locke despre procese mentale și la noțiunile carteziene de „substanță mentală”. Apoi, în secolul al XIX-lea, noțiunea de filosofie ca disciplină fundamentală care „întemeiază” pretențiile-cunoaștere a fost consolidată în scrierile neokantienilor, ignorând demersurile filosofice îndrăznețe care nu mai considerau despre cultură că ar fi avut nevoie de „întemeiere” (de exemplu, Fr. Nietzsche și William James considerau astfel).

Calea respectabilă a filosofiei era cea a temeiurilor și întemeierilor, reafirmate la începutul secolului XX de Russell și Husserl, care încercau să mențină filosofia „riguroasă” și „științifică”; iar „Filosofia” a devenit, pentru intelectuali, un substitut al religiei, consideră Rorty. Ca urmare, filosoful riguros a devenit un fel de „fundamentalist”: nu se mai putea constitui ca inițiator al noului, emancipării și progresului și nici nu mai era printre cei care protejau oamenii împotriva forțelor superstiției. Ceva din secularizarea culturii, o victorie posibilă prin succesul științei naturii, se pierdea prin atitudinea rigidă și anxioasă a filosofilor preocupați prea mult de rigoarea științifică a filosofiei și mai puțin de relevanța filosofiei pentru umanitate și viața umană. Fenomen ciudat, consideră Rorty, „la începutul secolului XX, oamenii de știință deveniseră la fel de îndepărtați de majoritatea intelectualilor ca și teologii. Poetii și romancierii luaseră locul atât predicatorilor, cât și filosofilor ca profesori de morală ai tinerilor.”<sup>17</sup>

În viziunea lui Rorty, pe măsură ce filosofia devenea mai „științifică” și „riguroasă”, cu atât mai puțin avea de-a face cu restul culturii și cu atât mai absurde păreau pretențiile ei tradiționale. Filosofii analitici și fenomenologii aduceau temeiuri pentru științificitatea filosofiei. Spre exemplu, cei mai importanți trei filosofi ai secolului XX, identificați de Rorty ca fiind Wittgenstein, Heidegger și Dewey, au încercat fiecare, inițial, să identifice un nou mod de a face filosofia „fundamentală”, sau să identifice un context ultim (necesar și suficient) pentru gândire: Wittgenstein a căutat să construiască o nouă teorie a reprezentării deconectată de mentalism, Heidegger – un nou set de categorii filosofice care să nu mai fie îndatorate științei, epistemologiei sau certitudinii carteziene, iar Dewey a căutat o versiune naturalizată a viziunii lui Hegel asupra istoriei. Dar fiecare a renunțat, fiindcă a ajuns la concluzia că nu urma un drum fertil, ci un demers înșelător, fiecare trebuind să renunțe la noțiunile de cunoaștere și minte din secolul al XVII-lea, „eliberându-se” de concepția kantiană despre filosofie ca activitate fundamentală. Wittgenstein a ajuns la ideea filosofiei ca activitate mai degrabă terapeutică decât constructivă, iar Heidegger și Dewey au ajuns la perspective despre filosofia edificatoare, dar nu neapărat sistematică, „menită să-l facă pe cititor să-și pună la îndoială propriile motive de filosofare, mai degrabă decât să-i ofere un nou program filosofic”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 5.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 6.

### ***Resurse principale: Wittgenstein, Heidegger și Dewey***

Trei reprezentanți majori ai filosofiei contemporane, Wittgenstein, Heidegger și Dewey, sunt examinați de Rorty pentru a argumenta nevoia de a abandona ideea unei teorii generale a reprezentării posibilă prin anumite procese mentale particular umane. Pentru aceștia, ca și pentru Rorty, noțiunile de „fundamente ale cunoașterii” și de filosofie ca gravitând în jurul încercării carteziene de a răspunde scepticului sunt mai degrabă elemente catalitice pentru opacitatea problemelor filosofice, și nu parte a răspunsurilor clarificatoare la problemele filosofice. Dar această despărțire de fundamentele cunoașterii și cartezianism presupune reconceptualizarea „minții” într-un mod diferit de Descartes, Locke și Kant, precum și reconceptualizarea epistemologiei și metafizicii. Prima trebuie reformată, cea de-a doua, chiar abandonată. Wittgenstein, Heidegger și Dewey se opun lui Descartes, Locke și Kant. Dar aceștia fac altfel filosofie, nu se ocupă cu prioritate să descopere falsități sau argumente deficitare în lucrările predecesorilor lor, ci sunt interesați de posibilitatea unei filosofări ca formă nouă de viață intelectuală, atât de nouă, încât vocabularul reflecției filosofice moștenit din secolul al XVII-lea să devină perimat, precum vocabularul filosofic din secolul al XIII-lea pentru Iluminism.

O cultură postkantiană ar putea fi o formă intelectuală nouă care să se constituie și ca formă nouă a filosofiei sau chiar ca formă intelectuală menită să înlocuiască filosofia. Cultura postkantiană ar fi aceea în care nu există nicio disciplină atotcuprinzătoare care să le legitimizeze sau să le întemeieze pe celelalte. Dar aceasta este posibilă și nu presupune neapărat a argumenta împotriva vreunei doctrine kantiene. Este ca și cum am întrevedea posibilitatea unei culturi în care religia fie nu a existat, fie nu a avut nicio legătură cu știința sau politica. Dar aceasta nu trebuia în mod necesar să argumenteze împotriva afirmației lui Aquino conform căreia existența lui Dumnezeu poate fi dovedită prin rațiune naturală. Tot astfel s-ar petrece lucrurile și cu o cultură postkantiană; aceasta nu ar argumenta împotriva lui Kant.

Urmărind în continuare argumentul rortian, trebuie precizat că Wittgenstein, Heidegger și Dewey sunt cei care au făcut posibile forme intelectuale noi. Ei au deschis chiar o perioadă de filosofie „revoluționară” (comparabilă cu știința „revoluționară” a lui Kuhn), „cartografiind” sau desenând panorama activităților umane, fără acele caracteristici care păreau anterior dominante. Fără a desena nimic mai „înalt” sau mai „profund” sau mai „întins” decât se justifică. Adică, trecând în revistă evoluțiile filosofiei, inclusiv pe cele mai recente, filosofia analitică, într-o revoluție filosofică anticarteziană și antikantiană, al cărei scop principal nu îl reprezintă critica lui Descartes sau critica lui Kant, ci o privire lucidă asupra activității filosofice, chiar dacă această luciditate aduce consecințe teribile: subminarea încrederii cititorului