

## RORTY ȘI DILEMA POST-FILOSOFULUI

VICTOR D. POPESCU

Școala Doctorală de Filosofie, Universitatea din București

**Rorty and the Post-Philosopher's Dilemma.** The aim of this paper is to respond to Mark Migotti's challenge that Richard Rorty's so-called "post-philosopher" is guilty of what Sartre labelled as "bad-faith." I first address Rorty's distinction between Philosophy and philosophy, then I discuss his distinction between "normal" discourse and "abnormal" discourse, and his notion of "inquiry as recontextualization." I then try to defend the Rortyan post-philosopher against Migotti's criticism. My contention is that the post-philosopher does not act in bad-faith: first, because Rorty distinguishes between the level of normal discourse, where argumentation rules, and that of abnormal discourse, where rhetoric and imagination have priority, a distinction which allows him to elude Migotti's false choice; second, because Migotti's crucial distinction between "pure inquiry" and "utilitarian inquiry" is untenable, therefore his claim that a Rortyan post-philosopher cannot be engaged in genuine inquiry is unwarranted.

**Keywords:** post-philosophy, pragmatism, foundationalism, bad-faith, abnormal philosophy, Richard Rorty.

### INTRODUCERE

Într-un articol din 1982, Alexander Nehamas se întreba dacă orientarea filosofică schițată de Richard Rorty în opera sa de până atunci putea răspunde așa-zisei „dileme protreptice”. Invocând un fragment atribuit lui Aristotel, Nehamas subliniază că orice critică radicală a filosofiei ca activitate va sfârși prin a fi ea însăși un exemplu de reflecție filosofică<sup>1</sup>. În aceeași situație s-ar afla și Rorty, cu apelurile sale de a renunța la filosofia tradițională (pe care autorul neopragmatist o numește „Filosofie” într-una din cărțile<sup>2</sup> sale) de dragul unei filosofii cu ambiții mai mici, dar care se va dovedi, pe termen lung, mai utilă<sup>3</sup>. Mark Migotti, un alt comentator, de data aceasta mult mai ostil, pornește de la aceeași dilemă pe care ar avea-o de înfruntat filosoful rortyan, însă conchide că verdictul dat lui Rorty

<sup>1</sup> Alexander Nehamas, "Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy", *Boundary 2*, Vol. 10, Nr. 3, 1982, p. 401.

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. xv.

<sup>3</sup> A. Nehamas, "Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy", p. 401.

trebuie să fie nefavorabil: gânditorul american nu numai că nu are un răspuns pentru acea dilemă, dar se face vinovat de „rea-credință” în sensul articulat de Jean-Paul Sartre<sup>4</sup>.

În cele ce urmează, voi examina această critică adusă lui Rorty și voi încerca să apăr poziția filosofului american. Argumentația mea este structurată în două etape: în primul rând, voi arăta că una dintre distincțiile pe care se bazează critica lui Migotti, și anume distincția între „cercetarea autentică” și „cercetarea utilitară”, este eronată; în al doilea rând, voi susține că Rorty nu poate fi acuzat de rea-credință și nici nu cade pradă „dilemei post-filosofului”, căci el distinge, în spirit kuhnian, între două niveluri ale discursului – pe de-o parte, discursul „normal”, bazat pe regulile și standardele unei paradigme dominante, în care argumentația are întâietate, iar pe de altă parte, cel „anormal”, o formă de discurs fără reguli, în care retorica ia locul argumentației, iar imaginația are prioritate în fața rațiunii.

#### DOUĂ SENSURI ALE TERMENULUI „FILOSOFIE”

Rorty subliniază într-una dintre cărțile sale că termenul „filosofie” a devenit mult prea vag, astfel încât o critică serioasă a tradiției filosofice occidentale (cea ce își propune autorul american) trebuie să aibă grijă în a distinge între „filosofia” înțeleasă ca gândire critică și reflecție speculativă, în sensul general, și „filosofia” înțeleasă ca o tradiție bine delimitată cu anumite presupoziii și surse istorice recunoscute de comunitatea de specialiști. Astfel, Rorty afirmă că nu are nicio problemă cu primul sens al termenului, pe care îl formulează, urmându-l pe Wilfrid Sellars, ca: „încercarea de a vedea cum lucrurile, în cel mai larg sens al termenului [lucruri], stau împreună, în cel mai larg sens al termenului [stau împreună]”<sup>5</sup>. În schimb, cel de-al doilea sens al cuvântului „filosofie” desemnează „ceva mai specializat și într-adevăr foarte suspect. În acest al doilea sens, el poate însemna, urmându-i pe Platon și Kant, formularea de întrebări despre *natura* anumitor noțiuni normative (e.g., «adevăr», «raționalitate», «bine») cu speranța că astfel vom putea respecta mai bine acele norme”<sup>6</sup>. Apoi, Rorty adaugă că va desemna acest al doilea sens scriind termenul cu majusculă, pentru a sublinia că „Filosofia, Adevărul, Binele și Raționalitatea sunt noțiuni platoniciene interdependente”<sup>7</sup>, încheind prin a declara că „Pragmatistii consideră că cea mai bună speranță pentru filosofie este să nu practicăm Filosofia”<sup>8</sup>. Această respingerea a Filosofiei vine ca

<sup>4</sup> Mark Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Vol. 31, Nr. 1, 1995, p. 90.

<sup>5</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xiv.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xv (subl. mea).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

urmare a două componente cruciale ale orizontului metafilosofic îmbrățișat de Rorty, și anume antiesențialismul și antifundaționalismul său radical.

Antiesențialismul lui Rorty poate fi interpretat ca o opțiune tactică în raport cu tradiția filosofică occidentală, deoarece, în viziunea acestuia, adoptarea antiesențialismului are două avantaje majore: în primul rând, „face imposibilă formularea multora dintre problemele filosofice tradiționale”<sup>9</sup>; în al doilea rând, le permite pragmatistilor să integreze mult mai ușor darwinismul în arsenalul filosofic pe care-l pot întrebuința împotriva tradiției Filosofice.<sup>10</sup>

Pe de altă parte, antifundaționalismul lui Rorty este menit să neutralizeze apelurile la experiență specifice tradiției epistemologice. Împotriva fundaționalismului, Rorty susține că nu putem spera că vom descoperi vreodată fundamente sigure, absolute, pentru cunoașterea noastră. Prin urmare, imaginea filosofului ca „expert” ce deține instrumentele potrivite pentru cercetarea acelor fundamente este, în cel mai bun caz, o naivitate. În *Filosofie și oglinda naturii*, Rorty descrie această ambiție a filosofiei de a fi „fondatoare în raport cu restul culturii”<sup>11</sup>, prin faptul că numai ea poate juca rolul de arbitru în evaluarea pretențiilor de cunoaștere care constituie cultura, deoarece doar filosofia „înțelege fundamentele cunoașterii, pe care le găsește printr-o investigație a omului-ca-subiect-cunoscător, a «proceselor mentale» sau a «activității de reprezentare» ce fac posibilă cunoașterea”<sup>12</sup>. Astfel, filosoful se prezintă ca specialistul capabil să împartă cultura în domenii ce reprezintă realitatea așa cum trebuie – și deci oferă cunoaștere – și domenii care fie nu o reprezintă prea bine, fie nu o reprezintă deloc.<sup>13</sup>

Fiind convins că această căutare a certitudinii prin identificarea unor fundamente sigure ale cunoașterii este o misiune imposibilă, Rorty ne îndeamnă să respingem tradiția fundaționalistă, „Filosofia”, și problemele tradiționale cu care aceasta vine la pachet. Totuși, Rorty nu se sfiește să identifice potențiale probleme ale concepției sale, întrebându-se dacă are sens ca un filosof să propună o perspectivă ce pare să anunțe sfârșitul filosofiei.<sup>14</sup> Mai mult, acesta recunoaște chiar că modelul de filosof schițat în cărțile sale (cel opus Filosofului) pare a fi un paradox<sup>15</sup>.

Pornind de la aceste vulnerabilități, anumiți critici au atacat distincția lui Rorty între „Filosofie” și „filosofie”. Susan Haack, de pildă, consideră că „dihotomia lui Rorty între Filosoful fundaționalist și realist *versus* filosoful pragmatist este un dualism fără speranță ce nu poate fi susținut”<sup>16</sup>. Aceasta îl invocă pe Charles Sanders Peirce drept contraexemplu, fiind de părere că sistemul filosofic peircean

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, p. 66.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 3.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 22.

<sup>15</sup> *Idem*, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 370.

<sup>16</sup> Susan Haack, “Philosophy/philosophy, an Untenable Dualism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXIX, Nr. 3, 1993, p. 413.

arată că nu putem trasa o distincție puternică între filosofia fundaționalistă (așa-zisa „Filosofie”) și pragmatismul postfilosofic preferat de Rorty. Un alt comentator, Neil Gascoigne, afirmă chiar că Rorty ocupă un loc important în istoria Filosofiei pe care o critică, de vreme ce opera neopragmatistului american poate fi interpretată (și ar trebui să fie) ca o „izbăvire proleptică a [Filosofiei] prin redescoperirea ei ca parte a unei întreprinderi intelectuale mai ambițioase, anume «filosofia»”<sup>17</sup>. Alexander Nehamas pare să confirme acest verdict atunci când susține că este „mai degrabă pesimist în privința șanselor ca pragmatismul lui Rorty să scape de filosofie (adică de Filosofie), dar sunt optimist în privința locului său în cadrul acesteia”<sup>18</sup>.

Spre deosebire de ultimii doi critici care recunosc totuși anumite virtuți în critica rortyană a Filosofiei și în alternativa propusă de acesta, Mark Migotti pare să urmeze direcția lui Haack, radicalizând răspunsul acesteia. Migotti susține că pragmatismul postfilosofic al lui Rorty „se înecă în rea-credință, într-o manieră care îl face să fie un exemplu revelator al acelei structuri a modului instabil al conștiinței articulat de Sartre în *Ființa și neantul*”<sup>19</sup>. În continuare, voi discuta această critică mai serioasă formulată de Migotti, analizând temeurile pe care se bazează diagnosticul său adus încercării lui Rorty de a înlocui Filosofia fundaționalistă pe care o considera falimentară cu o filosofie nonargumentativă și pragmatistă.

#### DILEMA POST-FILOSOFULUI

Conform criticii lui Migotti, Rorty se confruntă cu o așa-zisă „dilemă a post-filosofului”: fie acesta oferă argumente în sprijinul concepției sale post-Filosofice, caz în care pică în capcana de a se folosi de instrumentele și conceptele Filosofiei pe care o respinge, fie admite că, în lumina propriei poziții metafilosofice, nu poate oferi argumente în favoarea propriului mod de filosofare, caz în care „nu avem de unde ghici ce vorbește în favoarea unei culturi post-filosofice”<sup>20</sup>. Totuși, Rorty pare să răspundă acestei „dileme” încă din lucrarea sa *Contingență, ironie și solidaritate*, acolo unde afirmă că filosofii neopragmatști și ironiști nu trebuie să ofere argumente împotriva concepțiilor pe care ne recomandă să le abandonăm: „Problema cu argumentele împotriva unui vocabular familiar și înrădăcinat este că toată lumea se așteaptă ca aceste argumente să fie formulate chiar în acel vocabular”<sup>21</sup>. Într-un alt articol, Rorty opinează că filosofii care vor ajunge să realizeze că pseudoproblemele

<sup>17</sup> Neil Gascoigne, “After Metaphysics: Eliminativism and the Protreptic Dilemma”, în David Rondel (ed.), *The Cambridge Companion to Rorty*, Cambridge University Press, 2021, p. 43.

<sup>18</sup> A. Nehamas, “Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy”, p. 408.

<sup>19</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 90.

<sup>20</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 91.

<sup>21</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 8.

filosofice își găsesc cauzele și originea mai degrabă în faptul că tradiția filosofică a ales să întrebuițeze anumite vocabulare (e.g., cel platonician, cel cartezian sau cel kantian) decât în natura obiectelor studiate (căci nu există o așa natură), vor trebui să decidă între a rămâne prizonierii tradiției Filosofice (și a vocabularului obiectivității) și a căuta o alternativă:

poți începe să cauți un mistic, un maestru Zen sau pe Heidegger cel târziu, pentru a te ajuta să te îndepărtezi de toate acele terminologii și să ajungi în miezul tăcerii. Acolo, poate, vei auzi vocea Ființei. Dar nici asta nu poate funcționa. Dacă Ființa ar avea vreun mesaj de transmis, ar trebui să folosească jargonul platonician pentru a-ți vorbi. Ce alt [vocabular] ai înțelege? Deci nu există nimic [...] poate cu excepția dansului supraomului de la finele lui *Zarathustra*<sup>22</sup>.

În acest pasaj, Rorty încearcă să sublinieze că orice nou vocabular am introduce, acesta nu poate părea *rațional* în lumina vocabularului desuet pe care este menit să-l înlocuiască. Cu alte cuvinte, dacă ne limităm la ceea ce putea trece drept rațional din perspectiva vocabularelor utilizate până acum de tradiția filosofică, nu facem altceva decât să cedăm jocul, acceptând ca termenii conversației să fie dictați de discursul „normal” al zilei.

În schimb, Rorty ne sugerează că am putea concepe înlocuirea unui vocabular de către altul drept rezultatul unui cumul de factori, cum ar fi că noul vocabular a fost deprins de un număr tot mai mare de oameni, că vocabularul cel nou ne ajută să rezolvăm anumite situații problematice cu care cel vechi nu ne putea ajuta, că vocabularul cel nou este mult mai promițător din perspectiva intereselor politice ale comunității din care facem parte etc. Pornind de la aceste considerații, Rorty afirmă în *Contingență, ironie și solidaritate* că „opoziția dintre formele de persuasiune raționale și iraționale ar trebui menținută în interiorul unui joc de limbaj, nu aplicată schimbărilor importante și interesante în comportamentul lingvistic”<sup>23</sup>. În opinia gânditorului american, distincția rațional-irațional nu mai este atât de folositoare pe cât obișnuia să fie și cu atât mai puțin în cazul descrierii raporturilor dintre vocabularele vechi și cele noi<sup>24</sup>. Urmându-l pe Donald Davidson, Rorty este de părere că în momentul în care renunțăm la noțiunea de „criterii absolute de raționalitate” nu ne rămâne altceva de făcut decât să echivalăm „raționalitatea” cu „coerența internă” specifică unei anumite forme de discurs<sup>25</sup>.

Aici intervine una dintre distincțiile fundamentale ale gândirii rortyene, și anume aceea dintre discursul „normal” și cel „anormal”. Rorty preia distincția lui Thomas Kuhn între știința normală și cea revoluționară și o extinde la nivelul

<sup>22</sup> Richard Rorty, “Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, Nr. 11, 1977, p. 678.

<sup>23</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 47.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 49.

oricărei forme de discurs. Așadar, putem întâlni distincția dintre discursul „normal” și cel „anormal” în orice domeniu, de la științele naturale și cele sociale la filosofie. În cuvintele lui Kuhn, cercetarea normală pornește de la cunoașterea tacită înscrisă într-o paradigmă, unde paradigma înseamnă, în primul rând, soluții exemplare ale unei probleme. Termenul se referă de asemenea la matricea disciplinară bazată pe asemenea soluții la probleme de tip *puzzle*. Așa cum spune Kuhn, oamenii de știință rezolvă *puzzle*-uri, „modelându-le după soluția unora anterioare, adesea recurgând extrem de puțin la generalizări simbolice”<sup>26</sup>. O caracteristică a cercetării normale este aceea că oamenii de știință sunt convingeți că o problemă dată poate fi rezolvată cu instrumentele și mijloacele conceptuale specifice paradigmei la care aderă respectivii cercetători<sup>27</sup>. Kuhn afirmă într-o lucrare ulterioară că:

În condiții normale, cercetătorul științific nu este un inovator, ci un om care rezolvă probleme (*puzzles*), iar problemele asupra cărora se concentrează sunt tocmai acelea despre care el este convins că pot fi atât formulate, cât și rezolvate în cadrul tradiției științifice existente<sup>28</sup>.

De asemenea, Kuhn subliniază că cercetarea normală „este o activitate extrem de convergentă, bazată ferm pe un consens stabil”<sup>29</sup>, deci pe reguli de conduită și criterii de performanță comune, precum și pe o matrice disciplinară împărtășită de membrii comunității relevante.

Pe de altă parte, cercetarea sau știința revoluționară reprezintă acele episoade din istoria unei științe în care o paradigmă este înlocuită cu alta. Revoluțiile științifice sunt tranziții de la o perioadă de cercetare normală dominată de o paradigmă la o altă perioadă de cercetare normală dominată de o nouă paradigmă<sup>30</sup>. La un moment dat, Kuhn trasează o paralelă edificatoare între revoluțiile științifice și cele politice. În cadrul unei revoluții politice, țelul urmărit este acela al schimbărilor instituționale „pe căi interzise de înseși aceste instituții”<sup>31</sup>.

Tot astfel, consideră Rorty, discursul „normal” al filosofiei se bazează pe argumentație și pe criterii de obiectivitate pe care filosoful revoluționar nu le poate respecta. În schimb, filosofia „anormală” propune vocabulare noi, acordând prioritate mai degrabă imaginației și retoricii<sup>32</sup>, nu rațiunii și argumentației. Așadar, schimbarea intelectuală poate fi concepută ca înlocuirea unor vocabulare vechi de

<sup>26</sup> Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, trad. Radu J. Bogdan, București, Humanitas, 2008, p. 257.

<sup>27</sup> Mircea Flonta, „Thomas Kuhn și reorientarea istorică în filosofia științei”, în T.S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, p. 21.

<sup>28</sup> Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, trad. Any Florea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 276.

<sup>29</sup> T. S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, p. 269.

<sup>30</sup> M. Flonta, „Thomas Kuhn și reorientarea istorică în filosofia științei”, p. 30.

<sup>31</sup> T. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, p. 158.

<sup>32</sup> Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Vol. 4, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 105.

către cele noi, a unui discurs „normal” de către discursul „anormal”, care va avea cândva aceeași soartă fiind înlocuit de un altul. Această concepție este reflectată și de noțiunea lui Rorty de cercetare ca recontextualizare.

Rorty preia distincția lui Dewey între „obicei” și „cercetare”, unde fiecare dintre cele două reprezintă extremele unui spectru al interacțiunilor omului cu mediul înconjurător. În funcție de interacțiunile noastre, vom fi nevoiți să revizuiem fie convingerile noastre, formulate în termenii unui vocabular, fie vocabularul însuși. La un capăt al spectrului, cel al „obiceiurilor”, nivelul de revizuire necesar pentru a ne descurca în lume și a acționa cu succes este minimal. Pentru a răspunde situației problematice în care telefonul nu este pe noptieră, așa cum ne obișnuisem, nu este nevoie de revizuirea ansamblului nostru de convingeri. Însă, într-o situație problematică în care o convingere nouă ne pune serios la îndoială ansamblul de convingeri, ne putem găsi nevoiți să renunțăm sau să reinterpretăm și să reformulăm o serie întreagă de convingeri pentru a o acomoda pe cea nouă. Așa cum spune Rorty, se poate ca o convingere nouă să ducă la acțiuni din reflex sau, în cazuri extreme, la revoluții științifice. Diferența dintre cele două rezultate este făcută de *restul convingerilor* care compun țesătura specifică individului care formulează noua convingere<sup>33</sup> în urma impactului cauzal al mediului sau al altor convingeri<sup>34</sup>.

Pe măsură ce revizuirile necesare pentru adaptarea la noua situație problematică sunt mai multe și mai puternice, vom trece de la acțiuni din reflex la ceea ce am putea numi „cercetare”, noțiune pe care Rorty o redefinește ca fiind o formă de *recontextualizare*:

Cu cât schimbările sunt mai mari cu atât va fi mai utilă noțiunea de context nou. Acest nou context poate fi o nouă teorie explicativă, o nouă clasă comparativă, un nou vocabular descriptiv, un nou scop privat sau politic, ultima carte citită, ultima persoană cu care am vorbit; posibilitățile sunt nesfârșite<sup>35</sup>.

Așadar, în concepția lui Rorty, recontextualizarea implică abandonarea unui vocabular vechi pentru unul nou cu speranța că acesta ne va ajuta să facem față mai bine situației problematice sau anomaliei cu care ne confruntăm, iar „cercetarea” este astfel reimaginată ca recontextualizare.

În centrul criticii lui Migotti stă distincția dintre ceea ce el numește „cercetare pură” și „cercetarea utilitară”. Cea dintâi este motivată *doar* de dorința de cunoaștere și

<sup>33</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 94.

<sup>34</sup> Pentru Rorty, distincția dintre cauze și temeuri este crucială în demersul său, deoarece îi permite să redescrie interacțiunea omului cu lumea exterioară în termeni cauzali, deci în manieră nonreprezentatională și antifundaționalistă. Rorty consideră că o convingere poate servi atât ca temei, cât și drept cauză. În schimb, numai o convingere poate servi drept temei sau justificare pentru o altă convingere.

<sup>35</sup> R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 94.

adevăr, în vreme ce a doua este ghidată de scopuri extrateoretice. În opinia lui Migotti, filosoful interesat de cercetarea utilitară se va opri din aceasta de îndată ce obiectivele sale extra-teoretice vor fi fost atinse, pe când „cercetătorul pur” nu se va opri, el fiind interesat de cunoaștere doar de dragul cunoașterii. Migotti susține că ambele forme de cercetare stau sub semnul „primei reguli a lui Peirce”, care, fie și într-o variantă „slabă”, cere din partea oricărui cercetător o „responsabilitate în fața adevărului”<sup>36</sup>. De aceea, Susan Haack consideră că implicația primei reguli a lui Peirce (anume că cercetarea are drept scop adevărul) este o „tautologie revelatoare”<sup>37</sup>. Pentru că ea scoate în evidență că formele de discurs ce pretind a fi forme de cercetare fără a ținti spre adevăr sunt de fapt pseudocercetări sau „încercări de rea-credință”<sup>38</sup> de a găsi temeiuri pentru convingeri de care suntem deja ferm convinși și pe care niciun argument nu le-ar zdruncina.

În *Consecințe ale pragmatismului*, Rorty înaintează o interpretare diferită a „primei reguli a lui Peirce”. Conform filosofului neopragmatist, prima regulă exprimă teza regresului infinit al interpretării, și anume că trebuie să acceptăm că, în ciuda cercetărilor noastre actuale, „poate apărea oricând un vocabular, un set de descrieri, care să arunce totul în aer”<sup>39</sup>. Din acest motiv, Rorty afirmă că principiul peircean, pe care îl invocă atât Migotti, cât și Haack, ne cere să nu plasăm obstacole în calea conversațiilor viitoare de dragul cercetării normale actuale. Cu alte cuvinte, să nu transformăm criteriile și standardele specifice unei forme de cercetare contingente în unele *etern*e.

Însă aceasta ar echivala, în viziunea lui Migotti, cu abandonarea cercetării „autentice”: „Dacă ne uităm la scrierile lui Rorty”, afirmă criticul, „vedem că o parte tot mai mare nu poate fi clasificată cu ușurință ca formă de cercetare în sensul tradițional, sensul în care prima regulă a lui Peirce este o tautologie”<sup>40</sup>. Redefinirea cercetării ca recontextualizare îi pare lui Migotti periculoasă pentru că nu ne permite să separăm cercetare autentică de pseudocercetare, cercetarea serioasă de cercetarea mânăată de „rea-credință”<sup>41</sup>. Jean-Paul Sartre afirmă la un moment dat, în *Ființa și neantul*, că starea de „rea-credință” este obligată să nu-și admită *caracteristicile* pentru a nu cădea în cinism, dar nici nu poate să-și creadă acțiunile

<sup>36</sup> M. Migotti, „Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 93.

<sup>37</sup> Susan Haack, „The First Rule of Reason”, în Jacqueline Brunning și Paul Forster (ed.), *The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 248.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xlvii, nota 52. Această interpretare a „regulii lui Peirce” poate fi văzută „la lucru” și într-un studiu recent al lui Christopher Voparil, care o invocă explicit pentru a apăra apropierea lui Rorty în raport cu pragmatistii clasici (Chris Voparil, *Reconstructing Pragmatism: Richard Rorty and the Classical Pragmatists*, Oxford University Press, 2022, pp. 5, 155, 259).

<sup>40</sup> M. Migotti, „Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 104.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 118.



nevinovate pentru că atunci devine bună-credință<sup>42</sup>. Așadar, este esențial pentru reaua-credință să evite reflecția autocritică<sup>43</sup>. Pe deasupra, și mult mai important, persoana de rea-credință pornește de la premisa că orice dovezi sau temeuri i-ar fi prezentate ea nu va fi convinsă:

Cu reaua-credință apare un adevăr, o metodă de gândire, un tip de a fi al obiectelor; iar această lume de rea-credință, de care subiectul se înconjoară dintr-o dată, are drept caracteristică ontologică faptul că ființa este aici ceea ce nu este și nu este ceea ce este. În consecință, apare un tip aparte de evidență: evidența *nepersuasivă*. Reaua-credință sesizează evidențe, dar este dinainte resemnată să nu fie umplută de aceste evidențe, să nu fie convinsă și transformată în bună-credință [...] Astfel, reaua-credință, în proiectul său primar și de la apariția sa, decide asupra naturii exacte a exigențelor sale, ea se conturează în întregime în hotărârea pe care o ia de *a nu întreba prea mult*, de a se socoti satisfăcută când va fi prost convinsă, de a forța prin decizie adevăzările sale la adevăruri incerte. Acest proiect primar de rea-credință este o decizie de rea-credință asupra naturii credinței<sup>44</sup>.

În baza acestei explicații, Migotti conchide că Rorty se face vinovat de rea-credință în măsura în care evită să aleagă una dintre cele două opțiuni între care este *obligat* să aleagă, și anume: fie acceptă că trebuie să ia parte la practicile justificative obișnuite (caracteristice vocabularului obiectivității pe care Rorty îl critică), astfel încât să poată aduce argumente în sprijinul propriului său discurs și a propriei filosofii, fie refuză să participe și atunci demersul său nu ar merita numele de „critică”, ci ar fi cu totul altceva (e.g., literatură, autobiografie), dar nu filosofie.<sup>45</sup>

Rorty însuși a criticat filosofia tradițională pentru că ar fi manifestat o formă de rea-credință:

Eroarea principală a filosofiei sistematice a fost dintotdeauna convingerea că întrebările [tradiționale] trebuie să primească răspuns printr-un nou discurs («metafizic» sau «transcendental») descriptiv sau explicativ (care să se ocupe, de exemplu, de «om», «spirit» sau «limbaj»). Această încercare de a răspunde nevoii de justificare prin descoperirea unor adevăruri obiective noi, de a răspunde la cererea agentului moral de a primi justificări prin descrieri ale unui domeniu privilegiat, este *forma specială de rea-credință a filosofului* – maniera sa specială de a substitui alegerii morale o pseudo-cunoaștere<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> „Decizia de a fi de rea-credință nu îndrăznește să-și spună numele, ea se crede și nu se crede de rea-credință.” (Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul: Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 120.)

<sup>43</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 110.

<sup>44</sup> J. P. Sartre, *Ființa și neantul*, pp. 120–121.

<sup>45</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 113.

<sup>46</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 383 (subl. mea).

Conform lui Migotti, chiar dacă Rorty ar avea dreptate în verdictul său privind reaua-credință a filosofiei tradiționale, totuși, „cultura post-filosofică, poetică, polimorfă la care aspiră el nu ne va ajuta să depășim reaua-credință intelectuală, ci ne-ar azvârli cu totul în ea”<sup>47</sup>. Așadar, încheie acesta, este ironic ca un autor care a dat dovadă de capacitate de argumentație serioasă și responsabilă ar promova o „cultură iresponsabilă din punct de vedere intelectual”<sup>48</sup>.

#### ALEGEREA ÎNTRE VOCABULARE ȘI CELE DOUĂ TIPURI DE CERCETARE

Cred că această critică formulată de Migotti este greșită din două motive. Verdictul lui Migotti nu ține seama de faptul că Rorty explică în detaliu prin ce diferă filosofia post-Filosofică și nonargumentativă pe care o practică de cea tradițională, Filosofică, respectiv prin ce diferă discursul anormal de cel normal. Reinterpretarea noțiunii de „cercetare” ca recontextualizare are de asemenea o susținere în antiesențialismul radical îmbrățișat de Rorty.

În primul rând, distincția lui Migotti între cercetarea autentică și cea utilitară este o distincție pe care Rorty ar respinge-o în baza faptului că presupune că există ceva de tipul „adevărului” care nu poate fi redus la justificări sau contexte locale, ci este cumva transcultural și anistoric. Din acest punct de vedere, „prima regulă a lui Peirce”, aceea de a nu bloca drumul cercetării, nu ar trebui interpretată, așa cum face Rorty, ca însemnând a nu stabili dinainte niște criterii care vor împiedica experimentarea și testarea unor forme de discurs noi, ci ar trebui interpretată, pe urmele lui Migotti, ca implicând ideea că „dorința de adevăr” este necesară pentru cercetarea „autentică”<sup>49</sup>.

În al doilea rând, Migotti pare să nu facă distincția între nivelul cercetării normale și cel al discursului anormal. Pentru că dacă ar considera această distincție fundamentală pentru gândirea lui Rorty, atunci nu ar putea să transporte criteriile și standardele unei paradigme filosofice la nivelul criteriilor și standardelor *oricărei* paradigme filosofice posibile. Așa cum sublinia și Rorty, filosofia tradițională este tentată să identifice o concepție parohială a raționalității cu raționalitatea în sine, relegând orice altă formă de filosofare în domeniul iraționalului<sup>50</sup>. Or, tocmai pentru că Rorty consideră că vocabularul obiectivității și adevărului (specific Filosofiei) nu poate fi combătut prin intermediul unor argumente formulate tot în terminologia aceluși discurs, acesta ne ilustrează maniera în care, fără a întrebuița vechile metode argumentative ale filosofiei tradiționale, vocabularul autocreației și

<sup>47</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 112.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>49</sup> M. Migotti, “Peirce’s First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy”, p. 90.

<sup>50</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 47–48.

redescrierii (specific filosofiei „anormale” preferate de Rorty) poate părea mai atrăgător – aceasta pe *temeiuri pragmatice*, întrebându-se acest nou vocabular și arătând că el ne permite să facem lucruri imposibil sau dificil de realizat prin folosirea celui vechi.

Aici trebuie remarcată forma publică pe care o ia atitudinea ironistă a lui Rorty, și anume ca „politici culturale”. Politicile culturale reprezintă, pentru Rorty, activitatea de deliberare asupra folosirii sau eliminării formelor de discurs<sup>51</sup>. În opoziție cu filosofia tradițională axată pe epistemologie și metafizică, care pornește de la premisa că există un unic mod în care lucrurile stau cu adevărat, apoi formulează întrebări de tipul „Care este natura lui X?”, filosofia practică ca politici culturale pornește de la întrebarea „Cum ar fi mai bine să descriem X astfel încât să protejăm/promovăm interesele comunității din care facem parte?”<sup>52</sup>.

Mai mult, Rorty afirmă că însăși întrebarea dacă politicile culturale ar trebui să înlocuiască ontologia este o întrebare ce ține de domeniul politicilor culturale<sup>53</sup>. Astfel, explică David Rondel, în viziunea lui Rorty, activitatea filosofilor, în mod particular, și a intelectualilor, în general, este *politizată* în măsura în care ea se subordonează în primul rând autorității intereselor etico-politice ale comunității din care facem parte, și nu vreunei autorități *din afara* comunității respective. Urmându-l pe Dewey<sup>54</sup>, spune Rorty, ar trebui să privim intervențiile în politici culturale drept principala sarcină publică a filosofului, o sarcină pentru care instrumentele redescrierii și recontextualizării sunt cele mai potrivite și care este surprinsă cel mai bine de modelul metafilosofic al filosofiei ca discurs anormal. Într-una din lucrările sale, Rorty exemplifică „intervențiile în politici culturale” ca fie propuneri pentru noi roluri pe care le-am putea îndeplini (e.g., estetul, revoluționarul, profetul, cetățeanul responsabil), fie exemple de comunități ideale (e.g., polis-ul grec, republica literelor), fie exemple de cooperare și modele conversaționale (e.g., comunitatea oamenilor de știință)<sup>55</sup>. De aceea, Rorty își descrie uneori propriul rol ca „practicant al politicilor culturale”<sup>56</sup>, cel mai important dintre beneficiile utilizării vocabularului rortyan fiind faptul că ne permite să redescrim normativitatea în termeni strict sociali și naturaliști fără apelul la vreo autoritate nonumană, în felul acesta contribuind la emanciparea culturii occidentale de rămășițele gândirii metafizice.

Ceea ce Migotti descrie ca o alegere *teoretică* în baza unor standarde și principii comune oricărei forme de cercetare demne de acest nume, Rorty descrie drept o alegere *morală*. De exemplu, confrunțați cu o situație problematică,

<sup>51</sup> R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 3.

<sup>52</sup> David Rondel, “Introduction: The Unity of Rorty’s Philosophy”, în David Rondel (ed.), *The Cambridge Companion to Rorty*, Cambridge University Press, 2021, p. 13.

<sup>53</sup> R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 5.

<sup>54</sup> „A sugera noutăți înseamnă a interveni în politicile culturale. Dewey spera că profesorii de filosofie vor ajunge să vadă asemenea intervenții drept principala lor sarcină” (*Ibidem*, p. ix).

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. ix–x.

<sup>56</sup> Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 10, nota 5.

am putea avea de ales între vocabulare în care am putea reformula problema sau între contextele potrivite în care am putea plasa problema respectivă astfel încât caracterul ei urgent sau insolubil să dispară. Ca să dau un exemplu ușor frust, caracterul „problematic” atribuit homosexualității de anumite culturi dispare odată cu redescoperirea acesteia ca *doar* un alt stil de viață, nu ca un comportament deviant sau imoral. La fel cum caracterul „problematic” a ceea ce pentru multă vreme au fost considerate *boli* sau *tulburări mintale* dispare odată ce ele sunt redescrise într-un vocabular nou, parțial neologic, de pildă, prin introducerea noțiunii de „neurodivergență”. Alegerea între introducerea unui vocabular nou pentru a redescrive ca parte din „noi” un grup de persoane considerat îndeobște „ei” este, în ultimă instanță, ne arată Rorty, o alegere morală. Însă aceste exemple par destul de directe și poate părea sofisticat să comparăm alegerea între forme de discurs axate pe descrierea celorlalți cu forme de discurs axate pe descrierea lumii. Analogia nu este însă eronată. Pentru că și alegerea între vocabulare destinate cercetării naturii servesc până la urmă scopuri care pot fi redescrise ca având în spate o intenție morală. Singurul element care ne-ar permite să eludăm implicațiile morale ale alegerii între vocabulare sau forme de „cercetare”, sau măcar să minimalizăm importanța acestor implicații, este noțiunea că există un ideal regulativ care guvernează cercetarea și care transcende orice context, orice miză morală sau politică locală, și anume adevărul.

În forma sa peirceană, acest ideal regulativ<sup>57</sup> presupune că va exista la un moment dat ceva de felul unui „sfârșit al cercetării”. Sensul exact al acestei doctrine formulate de Peirce este în continuare un subiect de dezbatere în sânul comunității de specialiști. O descriere excelentă a interpretării comune este oferită de Paul Forster:

Dacă cercetarea rațională va continua la nesfârșit, în viziunea lui Peirce, cercetătorii vor reuși până la urmă să depășească rezistența venită din partea experiențelor recalcitrante și să-și armonizeze obiceiurile și așteptările cu stările de lucruri obiective. Rezultatul va fi o minimalizare a opoziției dintre cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut. De vreme ce *sfârșitul cercetării este adevărul*, iar adevărul este intersubiectiv, cercetarea ar media toate conflictele între convingeri prin apelul la principii întemeiate rațional. Rezultatul va fi un consens rațional exemplificat de obiceiurile de conduită împărtășite (i.e., convingeri împărtășite) ce vor servi drept bază pentru acțiunea coordonată a agenților care au triumfat pe deplin în fața subiectivității (i.e., a idiosincraziei erorii). Cercetătorii raționali ideali vor deveni, spune Peirce, «integrați în continuumul universal în care constă adevărata raționare»<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Carl Hausman susține că „sfârșitul cercetării este un ideal, un ideal regulativ care justifică încercările continue de a aduce laolaltă rezultatele cercetărilor pentru o comunitate de cercetători”. (Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 167.)

<sup>58</sup> Paul Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism*, Cambridge University Press, 2011, p. 242 (subl. mea).

O asemenea interpretare care postulează o „utopie” a consensului între convingerile tuturor la finalul cercetării își permite să identifice adevărul cu convingerile justificate în măsura în care acceptăm premisa că la „sfârșitul cercetării” experiența și cunoașterea noastră se vor fi calibrat astfel încât posibilitatea unor „anomalii” sau experiențe recalitrante viitoare, care să necesite schimbarea obiceiurilor noastre de conduită, nu mai există. Concepția lui Peirce poate fi interpretată din mai multe unghiuri.

În răspăr cu interpretarea lui Forster, Cheryl Misak înțelege „sfârșitul cercetării” nu ca implicând posibilitatea obținerii, într-un moment viitor, a unor convingeri „adevate, corecte sau raționale”<sup>59</sup>, deci nu convingeri adevărate în sensul comun, ci ca implicând „adevărul așa cum îl concepe [Peirce]: convingeri stabilite definitiv”<sup>60</sup>. Noțiunea de convingere stabilită definitiv este însă problematică, așa cum Misak însăși atrage atenția, pentru că poate da impresia (greșită) că, pe de-o parte, orice activitate ce sfârșește prin fixarea unei ipoteze în mintea cercetătorului poate trece drept cercetare, iar pe de altă parte, că orice ar fi „stabilit definitiv” în mintea unui cercetător este o convingere: „Iar de vreme ce [Peirce] susține că ipotezele ce vor fi crezute la sfârșitul cercetării vor fi adevărate, atunci ceea ce este adevărat pare să depindă de metodele cele mai eficiente în a face ipotezele persuasive”<sup>61</sup>. Problema pe care o identifică Misak este aceea că dintre aceste metode eficiente în a ne face să acceptăm o ipoteză unele sunt eficiente doar în fixarea unor stări mentale diferite de cele cognitive, pe când „doar metoda științei și raționamentului poate fixa convingeri autentice”<sup>62</sup>. De pildă, se poate ca un cercetător să devină extrem de atașat de o ipoteză sau teorie deoarece concluziile care decurg din ea se potrivesc cu angajamentele sale politice sau morale. Misak pare să asume că putem deosebi între metoda științifică de fixare a convingerilor autentice și metodele care sunt doar persuasive și atât, care pot fixa stări mentale, dar nu convingeri<sup>63</sup>. Mă îndoiesc că o asemenea deosebire clară poate fi realizată atunci când ne uităm la practicile propriu-zise ale cercetătorilor. Această distincție atinge totuși o problemă care cred că pune în discuție și distincția lui Migotti între cercetarea autentică și cea utilitară.

<sup>59</sup> C.J. Misak, *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 56.

<sup>60</sup> *Ibidem*, nota 97.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> În opinia lui Misak, forța noțiunii de metodă științifică în cadrul operei lui Peirce este dată de acceptarea posibilității că *experiența este constrângătoare în raport cu cercetătorul* (*Ibidem*, p. 84): explicația lui Misak este aceea că metoda științifică are succes în a ne oferi convingeri care reflectă experiența pentru că ea ia forma stabilirii de ipoteze prin abducție, ulterior identificând consecințele lor prin deducție, iar mai apoi testându-le prin inducție (*Ibidem*, p. 94). „A spune că o ipoteză adevărată va fi crezută la sfârșitul cercetării”, explică Misak, „înseamnă a spune că vom ajunge la ea prin abducție, că are consecințe și că va fi supraviețuit tuturor testelor” (*Ibidem*). Aceasta este o formă de empirism radical pe care Rorty o respinge ferm.

Dacă distincția dintre cercetarea autentică și cercetarea utilitară depinde de definirea cercetării autentice în funcție de căutarea adevărului (unde adevărul este înțeles ca acele „convingeri stabilite definitiv” la „sfârșitul cercetării”), înseamnă că trebuie să existe cercetători autentici motivați doar de obiective teoretice. Cercetarea autentică ar fi motivată strict de interesul pentru cunoaștere și adevăr, strict de interese teoretice, pe când cea utilitară ar fi mânată de interese extrateoretice. Însă așa cum au arătat de-a lungul timpului atât filosofi ai științei precum Kuhn și Feyerabend, cât și sociologi ca David Bloor sau membrii școlii de la Edinburgh<sup>64</sup>, în spatele descrierii pe care omul de știință o oferă propriei activități ca „interesată doar de adevăr” stau o sumedenie de motivații nonteoretice de la considerații privind statutul profesional până la pure întâmplări.

Cu alte cuvinte, a separa strict între motivația pur teoretică a „cercetătorului autentic” și motivația impură extrateoretică a „cercetătorului utilitar” înseamnă a institui o dihotomie artificială bazată pe două modele ideale care în realitate se suprapun în cazul celor cu adevărat angajați în procese de cercetare. Așadar, este complicat să distingem cercetările particulare motivate de „dorința de adevăr” și cele motivate, de exemplu, de înclinații politice, obsesii din copilărie, dorința de a-ți depăși un adversar intelectual, grantul de cercetare mult promis, presiunea colegilor ș.a.m.d. Nu întâmplător, Rorty insistă pe criteriile instituite comunitar de grupurile de cercetători și descrie comunitatea oamenilor de știință drept un „model de solidaritate”, aceasta pentru că în cazul comunității respective succesul și comunicarea eficientă a rezultatelor depind în primul rând de o serie de practici și instituții bine consolidate și înrădăcinate care le permit cercetătorilor să-și confrunte rezultatele pe terenul testării și verificării colegiale, adică pe terenul jocului cererii și ofertei de temeuri specific unei comunități particulare de specialiști, nu pe terenul misterios al „căutării adevărului”.

Pentru că, dacă am separa adevărul de justificare, am putea ajunge foarte ușor pe o pantă alunecoasă în care teorii și afirmații nesusținute prin dovezi recunoscute de comunitatea științifică sunt prezentate drept adevărate, în ciuda faptului că *nu pot fi justificate* în cadrul instituțional și în raport cu criteriile existente. Raționamentul este unul de felul următor: chiar dacă în prezent teoria X nu este justificată și nu poate fi justificată în lumina standardelor și criteriilor curente ale comunității științifice, totuși ea este adevărată, ceea ce se va dovedi pe termen lung, la sfârșitul cercetării, când ea va fi justificabilă. Ca să dau un singur exemplu, Rupert Sheldrake susține de multă vreme un discurs de acest fel, în care își promovează teoriile pseudoștiințifice<sup>65</sup> (e.g., teoria rezonanței morfice) ca exemple

<sup>64</sup> Mă refer la așa-zisul „program puternic în sociologia cunoașterii științifice” dezvoltat de autori ca David Bloor sau Barry Barnes. Bloor, de pildă, afirmă că explicațiile oferite de „programul puternic” ar trebui să ia în considerare *toate cauzele* din spatele formării convingerilor sau producerii cunoașterii în sânul unei comunități științifice. (David Bloor, “The Strengths of the Strong Programme”, *Philosophy of the Social Sciences* 11, 1981, p. 199.)

<sup>65</sup> Alan Sokal, “Revelation: A Physicist Experiments with Cultural Studies”, în *Lingua Franca* (ed.), *The Sokal Hoax: The Sham That Shook the Academy*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000, p. 50.

de știință revoluționară ce se vor dovedi adevărate în viitor, chiar dacă în momentul de față nu pot fi apărate pe temeuri științifice. Cu alte cuvinte, și ca să rezum, în cercetarea propriu-zisă, reală, cele două modele ideale ale lui Migotti, cercetarea autentică și cea utilitară, se amestecă, motivațiile din spatele cercetătorilor fiind mixte și implicând mare parte din convingerilor lor, de la îngrijorări privind propriul statut și viitorul carierei la convingeri politice la ceea ce am numi, într-o formulă romantică, dar, ar spune Rorty, goală de conținut, „căutarea adevărului”.

## CONCLUZII

Prin urmare, cred că obiecția lui Migotti că post-Filosoful rortyan nu poate fi angajat într-o formă de cercetare ce-și merită numele de vreme ce nu este motivat de „dorința de adevăr”, ci de interese mixte, atât teoretice, cât și nonteoretice, nu este deosebit de convingătoare. În al doilea rând, faptul că Migotti ignoră distincția dintre nivelul discursului normal și cel al discursului anormal îi permite să prezinte matricea disciplinară și standardele unei forme de discurs ca fiind acele „criterii absolute de raționalitate” pe care Rorty le respinge, practic transformând un vocabular contingent într-unul *privilegiat*, în vocabularul care își trage legitimitate din contactul cu Realitatea Obiectivă. Așa cum am văzut, această noțiune de contact cu o realitate constrângătoare în raport cu convingerile noastre dă seama și de sensul conceptului de „adevăr” ca diferit de simpla justificare.

Cu toate acestea, întregul edificiu „peircean” pe care îl apără comentatori ca Misak și Migotti se poate prăbuși prin respingerea empirismului care stă la baza sa. Pentru că, dacă nu suntem empiriști, nu vom presupune că există ceva de tipul unor „experiențe recalitrante” care să ne ajute ca, la „sfârșitul cercetării”, să fi stabilit un ansamblu de convingeri (i.e., obiceiuri sau reguli de conduită) care să nu mai necesite revizuire în lumina niciunei experiențe posibile. Dacă atât interpretarea lui Migotti a „primei reguli a lui Peirce”, cât și distincția dintre cercetarea autentică și pseudocercetare depind de o noțiune de adevăr ca ideal regulativ care-și capătă sensul doar în acest cadru utopic al „sfârșitului cercetării”, putem înțelege, pe bună dreptate, de ce un filosof ca Rorty ar putea răspunde, ușor ironic, că până la acel mult așteptat final al cercetării tot ce ne rămâne este justificarea, iar practicile noastre de justificare sunt locale, parohiale și legate de un vocabular sau altul. Dincolo de nivelul stabilirii valorii de adevăr a propozițiilor formulate în cadrul unui vocabular dat (adică în sânul discursului „normal” al zilei), criteriile de raționalitate invocate de Migotti nu pot fi invocate pentru a alege între un vocabular sau altul (nivelul discursului „anormal”). Aceasta rămâne, *pace* Migotti, o alegere morală și cu încărcătură politică. Ca urmare, cred că verdictul lui Migotti, anume că Rorty se face vinovat de rea-credință, nu stă în picioare.

## LISTA DE REFERINȚE

- Bloor, David, "The Strengths of the Strong Programme", *Philosophy of the Social Sciences* 11, 1981, pp. 199–213.
- Forster, Paul, *Peirce and the Threat of Nominalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Gascoigne, Neil, "After Metaphysics: Eliminativism and the Protreptic Dilemma", în David Rondel (ed.), *The Cambridge Companion to Rorty*, Cambridge University Press, 2021, pp. 42–66.
- Haack, Susan, "Philosophy/philosophy, an Untenable Dualism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXIX, Nr. 3, 1993, pp. 411–426.
- Haack, Susan, "Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect", în Herman J. Saatkamp, Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 126–147.
- Haack, Susan, "The First Rule of Reason", în Jacqueline Brunning și Paul Forster (ed.), *The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 241–261.
- Hausman, Carl R., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- Kuhn, Thomas S., *Structura revoluțiilor științifice*, trad. Radu J. Bogdan, București, Humanitas, 2008.
- Kuhn, Thomas S., *Tensiunea Esențială*, trad. Any Florea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.
- Migotti, Mark, "Peirce's First Rule of Reason and the Bad Faith of Rortian Post-Philosophy", *Transactions of Charles S. Peirce Society*, Vol. 31, Nr. 1, 1995, pp. 89–136.
- Misak, C. J., *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Nehamas, Alexander, "Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy", *boundary 2*, Vol. 10, Nr. 3, 1982, pp. 395–413.
- Rondel, David, "Introduction: The Unity of Richard Rorty's Philosophy", în David Rondel (ed.), *The Cambridge Companion to Rorty*, Cambridge University Press, 2021, pp. 1–18.
- Rorty, Richard, "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, Nr. 11, 1977, pp. 673–681.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Volumul 1, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Volumul 3, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Volumul 4, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *Ființa și neantul: Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004.
- Sokal, Alan, "Revelation: A Physicist Experiments with Cultural Studies", în Lingua Franca (ed.), *The Sokal Hoax: The Sham That Shook the Academy*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000, pp. 49–53.
- Voparil, Chris, *Reconstructing Pragmatism: Richard Rorty and the Classical Pragmatists*, Oxford University Press, 2022.