

Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przełożył Wacław Jan Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 272.

### O liberalnej utopii, czyli o utopii społeczeństwa liberalnego

Filozofia Richarda Rorty'ego, amerykańskiego pragmatysty i, jak określa on samego siebie, umiarkowanego postmodernisty<sup>1</sup>, budzi od szeregu lat niesłabnące zainteresowanie i rozliczne kontrowersje. W Polsce znana jest stosunkowo niedawno dzięki wykładom filozofa w Toruniu i w Poznaniu, przede wszystkim jednak dzięki publikacji polskiego przekładu głównego jego dzieła *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofia a zwierciadło natury)*<sup>2</sup> oraz *Contingency, Irony, and Solidarity (Przygodność, ironia i solidarność)*. Jeśli w ciekawej i inspirującej książce *Filozofia a zwierciadło natury* możemy bez wątpienia mówić o filozofii Rorty'ego, to wydaje się, że w omawianej tu pozycji *Przygodność, ironia i solidarność* nie możemy już o niej mówić. Rorty niczym nietzscheański Zaratustra, ogłaszający światu śmierć Boga, obwieszczając nastanie post-metafizycznej i post-religijnej kultury w gruncie rzeczy obwieszcza śmierć samej filozofii. Być może stwierdzenie to, choć nie nowe<sup>3</sup>, brzmi radykalnie. Wpływa jednak z nie mniejszego radykalizmu tez sformułowanych przez samego autora. Tezy te, choć określone jasno i wyraźnie, uwikłane są w wiele dygresji, ubocznych wątków, komentarzy, uwag na temat wielu dzieł myślicieli amerykańskich, których autor darzy sympatią bądź antypatią. Uwikłanie to nie ułatwia niestety lektury. O czym zatem jest ta książka?

Jej bohaterem jest liberalna ironistka, osoba neutralna, gdyż Rorty'emu chodzi tu nie tyle o kobietę, co raczej o przekroczenie granic męskości. By scharakteryzować postać liberalnej ironistki musimy rozpocząć od jednej z fundamentalnych tez książki, od rozdzielenia dwóch sfer: prywatnej egzystencji i życia publicznego. Według Rorty'ego, rozdzielenie to staje się od czasów Hegla radykalne z powodu zaniku podstawy łączącej te sfery, którą była dotychczas metafizycznie rozumiana natura ludzka albo wspólna wszystkim jaźń. Zniknęło zatem to, co tradycyjnie określane było jako istota człowieczeństwa. Okazało się, że wieczna, niezmienna istota, obecna bądź to w metafizyce, bądź w teologii, to jedynie dokonujące się w historii zmienne postacie uspołecznienia. Wraz z dominacją historycyzmu zniknęła także metafizyka i teologia. Tym samym sfera prywatnej egzystencji i sfera życia publicznego rozeszły się całkowicie. Z jednej strony pojawili się autorzy — zarówno pisarze, jak i filozofowie — którzy zajęli się sferą

<sup>1</sup> Por. R. Rorty, *Wychowanie bez dogmatu*, w: „Ameryka”, nr 236, s. 44–47.

<sup>2</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przełożył Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja-Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> Por. np. T. Szubka, *Postfilozofia czy filozofia? Rorty — Lyotard — Derrida*, w: „Przegląd Powszechny”, 4, 1991, s. 140–153.

prywatnej ludzkiej egzystencji (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Nabokov), z drugiej zaś ci, którzy troszczyli się bardziej o życie publiczne (Marks, Mill, Dewey, Habermas, Rawls). Odróżniając te dwie grupy autorów nie można jednak według Rorty'ego przeciwstawiać ich sobie, gdyż jakiegokolwiek przeciwstawienie musiałoby zakładać szerszy horyzont w stosunku do punktów widzenia obydwu grup autorów, a zatem prowadziłoby nas na powrót w te same koleiny myślenia opierającego się na metafizyce, czy też mającego swe źródło w teologii. Powrót nie jest jednak możliwy. Kiedy jednak pierwsi z nich zajmują się kreowaniem własnej egzystencji, a drudzy zwracając się ku sferze publicznej dążą do sprawiedliwości, ludzie cierpią i poniżają się wzajem. Zarówno cierpienie, jak i poniżenie wydają się obojętne na jakiegokolwiek filozoficzne teorie. Rorty jest tego świadom. Czy możliwe jest jednak dążenie do zmniejszania cierpienia i okrucieństwa w świecie? Filozofia zachodnia odwoływała się tu do etyki opartej na metafizyce lub do religijnego objawienia. Rorty ogłasza jednak kres paradygmatu filozofii zachodniej. Czy zatem możliwa jest etyka bez metafizyki? Lub, by sformułować to pytanie bardziej w stylu autora: czy możliwa jest solidarność międzyludzka bez metafizyki? Skoro nie ma prawdy, a tylko wolność, co czynić, by człowiek kreujący w wolności swą własną egzystencję nie był wobec innych okrutny, by ich nie poniżał? I tu właśnie pojawia się postać liberalnej ironistki.

Jest to ktoś (on lub ona), kto wciąż uwikłany jest w moralne dylematy, kto nieustannie musi rozstrzygać, kiedy poświęcić się sobie samemu i stwarzaniu siebie, a kiedy sferze publicznej i walce z niesprawiedliwością. Na takie i podobne pytania nie ma żadnych gotowych odpowiedzi teoretycznych. Takich odpowiedzi nie daje ani metafizyka, ani teologia. Przed przyjęciem jakiegokolwiek metafizyki chroni liberalną ironistkę jej ironia. Jest ona zbyt ironiczna, by przyjąć, że przekonania człowieka i jego moralność mają odniesienie do czegoś wiecznego, trwałego, niezmiennego i raz na zawsze zobowiązującego. Jest jednak jednocześnie zbyt liberalna, by przejść obojętnie wobec cierpienia. „Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych nie dających się uzasadnić pragnień zaliczają osobistą nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne” — pisze Rorty<sup>4</sup>. Tak jak ironia liberalnej ironistki chroni ją przed akceptacją metafizyki, tak jej liberalizm — przed obojętnością na cierpienie. W jaki sposób jednak budzić w człowieku tę nieobojętność, skoro nie ma żadnych ogólnych moralnych zasad ani przykazań, a teoretyczna odpowiedź na pytanie o rację: „Dlaczego nie być okrutnym?”, nie jest możliwa? Pozostaje jedynie uwrażliwianie człowieka na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia innych ludzi. Takie uwrażliwianie dokonuje się poprzez literacką narrację, poprzez powieść i poezję. Sfera prywatnej egzystencji i sfera życia publicznego rozeszły się, a miejsce dawnej, łączącej je podstawy, odrzuconej jako zbędny balast, zastąpiła literacka narracja. Stąd druga warstwa książki Rorty'ego, analiza tekstów

---

<sup>4</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 13.

literackich, szczególnie Nabokova i Orwella. A zatem tak mogłoby brzmieć zawołanie liberalnej ironistki: Śmierć metafizyce, niech żyje literatura!

W moim omówieniu ograniczę się jedynie do dwóch zasadniczych, ściśle łączących się ze sobą wątków książki: do krytyki metafizyki oraz do problemu społeczeństwa liberalnego i solidarności.

Ze względu na krytykę metafizyki zachodniej książkę Rorty'ego można by postawić w jednym szeregu z *Gwiazdą zbawienia* Rosenzweiga, który kilka lat przed Heideggerem głosił *finis philosophiae*, mając na myśli paradygmat filozofii zachodniej („od wysp Jońskich aż po Jenę”); obok dzieł E. Lévinasa, także krytyka metafizyki zachodniej, obrońcy „inności innego”, czy wreszcie obok dzieł samego Heideggera i jego „końca metafizyki”. Z tych trzech filozofów w książce Rorty'ego pojawia się tylko ten ostatni. Rosenzweig jest wciąż mało znany. Zastanawia natomiast całkowity brak odniesień do Lévinasa, znanego choćby przez lekturę Derridy. Tym bardziej, że także Rorty wspomina zarówno o Oświeceniści, jak i powojennym kryzysie etycznym. Być może jest tak dlatego, że Lévinas, podobnie jak wcześniej Rosenzweig, także wychodząc od doświadczenia ludzkiej przygodności, wybrał radykalnie inną drogę niż Rorty. Drogę „nowej metafizyki” o charakterze religijnym. Krytyka Rorty'ego jest jednak znacznie bardziej radykalna.

Odrzucając metafizykę i zastępując ją poetycką i prozatorską narracją, Rorty nie argumentuje, lecz ogłasza przekonanie, że wszystko jest przygodne, przypadkowe, włącznie z prawdą. Pogląd ten zawiera w twierdzeniu, że „prawdy się nie odkrywa, tylko tworzy”. Sądzi tak jako spadkobierca amerykańskiej filozofii języka (Davidson). Prawda nie istnieje „na zewnątrz”: zawarta jest jedynie w zdaniach, w językach, a języki są twórcami ludzkimi. Także filozofia mówi określonym językiem, a raczej poszczególne okresy filozofii mówią własnymi, swoistymi językami. Przełomy filozoficznych czy kulturowych epok dokonują się poprzez zmianę języków, a ta następuje na drodze odzwyczajania się od starego i przyzwyczajania do nowego języka. Głównym narzędziem zmian kulturowych nie jest zatem nowa, lepsza argumentacja, lecz umiejętność mówienia inaczej. Takie na przykład pojęcia, jak „wewnętrzna natura”, „natura prawdy” przynależą do starego języka filozofii i przestają być dla nas opłacalne. Rorty proponuje tu swoistego rodzaju metodę — proponuje zrezygnować z tych pojęć jako przestarzałych i nieopłacalnych, i sprawdzić, czy można się bez nich obyć. Terminy „rezygnacja” i „nieopłacalność” same w sobie nie mają nic wspólnego z argumentacją. Ktoś, kto proponuje nowy słownik filozoficzny, ze względu na to, że jest nowy, że nie przystaje w żaden sposób do starego słownika, nie może argumentować w zrozumiały dla tego starego słownika sposób. „Ciekawa filozofia — pisze Rorty — rzadko bywa rozpatrywaniem za i przeciw jakiejś tezy. Zazwyczaj jest ukrytym bądź jawnym starciem pomiędzy mocno zakorzenionym słownikiem, który stał się zawadą, a na wpół ukształtowanym słownikiem nowym, który mgliście obiecuje wspaniałe rzeczy”<sup>5</sup>. Patronuje mu tutaj Nietzsche, dla którego

istotną do przekroczenia granicą nie jest ta, która znajduje się między czasowością a wieczną prawdą, lecz ta, która leży między tym, co stare i tym, co nowe. „Na tym polega różnica pomiędzy wolą prawdy a wolą samoprzewycięcia”<sup>6</sup>.

Dwa są zatem źródła zmian rodzących kulturowe przełomy: przygodność i pragmatyzm. Obok przygodności języka jest to także przygodność własnej egzystencji myśliciela, która staje się czymś nierozdzielny z jego filozoficznym pisarstwem. Tak jest w przypadku Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego, Heideggera. Trudno jedynie zgodzić się z tezą Rorty’ego, że do tej grupy należy także Hegel. Co prawda także i on utożsamiał się z duchem absolutnym, ale Kierkegaard słusznie zarzucał mu, że w ten sposób postradał swą własną przygodną, indywidualną egzystencję na rzecz absolutnej myśli. Ci myśliciele byłiby zatem prekursorami rodzącej się nowej post-metafizycznej i post-religijnej epoki. Drugim źródłem owych przemian jest pragmatyzm. Odpowiadając na pytanie, dlaczego sięga się po nowy słownik, Rorty pisze: „Wystąpić z takim słownikiem to raczej tak, jak pozbyć się klina i dźwigni dlatego, że wpadliśmy na pomysł bloczka, albo jak pozbyć się tempéry i gipsu dlatego, że znaleźliśmy odpowiedni sposób gruntowania płótna”<sup>7</sup>. Co znaczy jednak „odpowiedni”? Odpowiedni ze względu na co? Rozbudowując tę analogię, można by odpowiedzieć, że „odpowiedni” znaczy łatwiejszy, bardziej skuteczny. Czy można jednak przykładać do filozofii i poezji tę samą pragmatyczną miarę, którą przykładamy do rozwoju techniki? Istotnie, dźwignię, tak jak i wiele innych prymitywnych narzędzi, możemy oglądać w muzeum techniki, gdyż zostały one wyparte przez narzędzia bardziej nowoczesne. Nie zamykamy jednak w archiwach dzieł Platona, Seneki, Epikteta, Pascala, Malebranche’a, Kierkegaarda ze względu na to, że znaleźliśmy bardziej odpowiedni, ułatwiający życie słownik u Derridy czy samego Rorty’ego. Gdyby Rorty miał rację, nikt dzisiaj nie czytałby tych książek, tak jak nie stosuje dźwigni. Podobnie nie czytaliibyśmy wierszy Blake’a, dlatego że odkryliśmy wiersze późnego Yeatsa. Jest rzeczą zdumiewającą, że wciąż nowe pokolenia sięgają do książek dzieł filozofów przeszłości, odnajdując w wątkach ich myśli swe własne drogi, odkrywając w nich coś istotnego, prawdziwego, tak jak nasz autor odnajduje je u Davidsona, Nietzschego, Freuda. Dlaczego ludzie sięgają do tych, a nie innych autorów, trudno ostatecznie rozstrzygnąć. Być może celna jest intuicja Rorty’ego, że decyduje o tym przygodność: czas i miejsce życia, psychika, intelekt, napotkani ludzie i książki. Być może sam Richard Rorty, gdyby urodził się nie w USA, lecz w Europie, w Niemczech, gdyby jego psychika narzucała mu inne zainteresowania, byłby zwolennikiem całkowicie innej filozofii. Być może byłby kontynuatorem myśli Husserla, fenomenologiem. Pisał już kiedyś Fichte: „To, jaką filozofię się wybiera, zależy od tego, jakim się jest człowiekiem; dany

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 26.

<sup>6</sup> Tamże, s. 53.

<sup>7</sup> Tamże, s. 31.

system filozoficzny nie jest bowiem martwym sprzętem domowym, który można dowolnie odłożyć lub wziąć do ręki, lecz jest ożywiony duszą człowieka, który go przyjmuje”<sup>8</sup>. Być może tak jest. Czy oznacza to jednak, że cała kultura, że cała filozofia są wynikiem przygodności? Może tak, a może nie. Trudno kategorycznie stwierdzić, że tak jest, a zatem wypowiadać się tak jednoznacznie i bez wątpliwości, jak czyni to Rorty. Jeśli nie da się dowieść i nabrać pewności, że nikt nie stoi po drugiej stronie domu, przez który chce się przerzucić kamień, lepiej tego nie czynić. Chyba że taka jednoznaczność wypowiedzi dyktowana jest przekonaniem, że samemu tworzy się nową epokę. Chyba że dręczy nas obawa, że dokonamy żywota w świecie odziedziczonym, że nie „damy samemu sobie początku”. „Wszystko, co mogę zrobić, to manipulować naprężeniami wewnątrz własnej epoki po to, by wytworzyć zaczątki epoki następnej”<sup>9</sup> — pisze Rorty.

Podobne wątpliwości dotyczą odrzucenia metafizyki i religii. Rorty czyni to dość dogmatycznie. W zamierzeniu jednak jego tezy są dogmatyczne. Trudno nie zgodzić się z Kołakowskim (*Horror metafizyczny*), że nie da się dowieść istnienia rzeczywistości transcendentnej, którą zajmuje się metafizyka. Trudno jednak jednocześnie nie przyznać racji Kantowi, krytykowi metafizyki, który w samym człowieku dostrzegał „potrzebę metafizyczną”. Potwierdzeniem tego może być fakt, że problematyka metafizyki wciąż pojawia się w centrum zainteresowania filozofii współczesnej, także u myślicieli wywodzących się z tradycji analitycznej, podobnie zresztą jak problematyka filozofii religii. Ten nieustanny powrót do wciąż tych samych problemów metafizycznych przeczy tezie Rorty’ego, „że nie istnieją kwestie, które łączą pokolenia w jeden rodzaj naturalny zwany «ludzkością»”<sup>10</sup>. Trudno oczywiście nie zgodzić się z tym, że liberalna ironistka może nie odczuwać „potrzeby metafizycznej”. To jednak, że ona jej nie odczuwa, nie dowodzi, iż metafizyka jest „snem wariata”. Rorty jest zresztą świadom istnienia „potrzeby metafizycznej”, którą określa wręcz jako „głębką potrzebę”. Uważa jednak, że społeczeństwo liberalne winno nas z niej wyleczyć.

Odrzucając metafizykę Rorty odrzuca także teorię poznania i takie charakterystyczne dla tożsamości myślenia elementy, jak: prawda, istota, argumentacja, pytanie o rację. To dlatego na samym wstępie powiedziałem, że w tej książce Rorty’ego dostrzegam kres filozofii. Jest jedna korzyść wypływająca z odrzucenia całego słownika klasycznej filozofii, korzyść, którą Rorty skwapliwie wyzyskuje. Łatwo mianowicie odwrócić się od niewygodnych pytań twierdząc, że pochodzą one ze starego słownika, że nie dotyczą myślenia kultury post-metafizycznej. Filozofia nie może się jednak obyć bez tych pojęć. Nie dlatego, że jest w stanie absolutnie dowieść odpowiadającej im rzeczywistości, lecz dlatego że wyraża

<sup>8</sup> Cyt. za A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1985, s. 44.

<sup>9</sup> R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>10</sup> Tamże, s. 40.

nieprzekraczalny horyzont ludzkiego myślenia. Kto usiłuje przekroczyć ten horyzont, podobny jest do kogoś, kto chce przeskoczyć swój własny cień. Podobnie jest i w tym przypadku. Rorty usiłując odrzucić pojęcie prawdy, wciąż do prawdy powraca i bardzo stara się o to, by czytelnik uznał jego poglądy za „prawdziwe”. Usiłuje przekonać, że uchwycił wreszcie „istotny” wymiar rozwoju kultury i ludzkiego myślenia.

Dlaczego jednak społeczeństwo liberalne powinno nas wyleczyć z „potrzeby metafizycznej”? Ponieważ społeczeństwu liberalnemu „źle służą próby wyposażenia go w «podstawy filozoficzne»”<sup>11</sup> — odpowiada autor. Takie próby zakładają z góry, że „istnieje jakiś naturalny porządek tematów i argumentów”<sup>12</sup>. Społeczeństwo liberalne nie może jednak zakładać żadnej uprzedniej prawdy. Prawda może być ewentualnie efektem debaty. „Liberalnym jest takie społeczeństwo, które zadowala się nazywaniem «prawdziwym» (bądź «słusznym» lub «sprawiedliwym») wszystkiego, co jest rezultatem niezakłóconej komunikacji, a więc każdego poglądu, który zwycięży w wolnej i otwartej potyczce” — pisze Rorty<sup>13</sup>. Idealne społeczeństwo liberalne nie potrzebuje do swego istnienia żadnego metafizycznego spoiwa. Jedynym jego spoiwem jest zgoda co do tego, że celem społeczeństwa „jest danie każdemu szansy stwarzania siebie na miarę najlepszych jego możliwości...”<sup>14</sup>. Rorty nie zgadza się z zarzutem, że to antymetafizyczne nastawienie w stwarzaniu samego siebie doprowadzi do osłabienia i rozpadu społeczeństw liberalnych. Takim zagrożeniem miał być także zanik religii, a ściślej, religijnej nadziei na wieczną odpłatę. Nadzieja ta według Rorty’ego przesunęła się w pragmatyczny horyzont ziemskich korzyści. Trzeba jednak zauważyć, że dzięki temu przesunięciu sama religia uległa oczyszczeniu. Przestała być tym, czym nie jest: ekonomiczną rachunkowością zysków i strat, a odkryła to, czym jest: bezinteresowną miłością. Miłość to słowo, które samo w sobie łączy prywatne stwarzanie samego siebie ze sferą życia innych ludzi. Słowo zupełnie nieobecne na kartach *Przygodności, ironii i solidarności*. Dla liberalnej ironistki jedyną więzią społeczną, która jest potrzebna, jest uznanie powszechnej podatności na upokorzenia<sup>15</sup>. Taka więź jest jednak co najwyżej rozdzialającą obojętnością. Można innych nie upokarzać i nie zadawać im cierpień, jednocześnie nie troszcząc się w żaden sposób o ich los. Być może takie zatroskanie mogłoby okazać się pragmatycznie korzystne. Nie jest to jednak wcale oczywiste. Dlatego takie minimum „więzi”, „społecznego spoiwa” może okazać się zbyt małe dla utrzymania społeczeństwa liberalnego.

Dopóki książka Rorty’ego dotyczy problemu zmniejszania cierpień i okrucieństwa, tworzenia solidarności w społeczeństwie liberalnym wśród tych, którzy ani

<sup>11</sup> Tamże, s. 83.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 102.

<sup>14</sup> Tamże, s. 122.

<sup>15</sup> Tamże, s. 130.

nie wierzą w Boga, ani nie mają przekonania co do istnienia jakiejś wiecznej, zobowiązującej prawdy, jest dyskusyjną, choć interesującą propozycją. Staje się w całości kontrowersyjna, gdy autor sam siebie czyni rzecznikiem post-metafizycznej i post-religijnej utopii. Głosząc ideę prywatności, jednocześnie ma jasny pogląd co do kształtu myśli przyszłych liberalnych ironistek, zgodnie z parafrazą słów jego ulubionego autora, że „wszystkie filozofie są równe, ale niektóre są równiejsze” (Orwell). „W swej postaci idealnej — pisze — kultura liberalizmu byłaby na wskroś oświecona i świecka. Nie pozostałby w niej żaden ślad boskości, ani w formie ubóstwionego świata, ani też w formie ubóstwionej jaźni”<sup>16</sup>. Czy jest to stwierdzenie, czy życzenie? Jakkolwiek by było, obawiałbym się życia w takiej liberalnej utopii. Dla przedstawicieli starego słownika metafizyki i religii pozostałby być może jedynie uśmiech pobłażania. Czy taka liberalna utopia nie spowodowałaby poniżenia godności i cierpienia inaczej myślących? Stałoby się zatem coś przeciwnego do zamierzeń autora.

Jakiekolwiek by jednak wysunąć tu pytania i wątpliwości, trzeba zaznaczyć, że nie jest to po prostu jeszcze jedna z wielu filozoficznych książek. Tak jak kiedyś filozofia Nietzschego stała się „czyśćcem” dla wszelkiej autentycznej religii i etyki, tak pisarstwo Rorty’ego, które pomimo wszystko wciąż czeka na solidną debatę, może okazać się czyśćcem dla filozofii. *Przygodność, ironia i solidarność* jest jedną z tych nielicznych książek, które budzą z „metafizycznej drzemki”.

Recenzował *Tadeusz Gadacz*

Stephen Macedo, *Cnoty liberalne*, Wydawnictwo Znak,  
Biblioteka Myśli Politycznej, Kraków 1995, s. 367.

### **Liberalizm — koniec wartości?**

Ze względu na dość pokaźną liczbę obecnych już zarówno w bibliotekach, jak i na rynku dzieł na temat liberalizmu i jego etyki, można by sądzić, że *Cnoty liberalne* zostały napisane tylko w opozycji do prądów myślowych ostro krytykujących liberalizm, w szczególności zaś do komunitarianizmu, konwencjonalizmu i relatywizmu moralnego, w mniejszym stopniu do utilitaryzmu tudzież kantyizmu. Wszelkie bowiem hasłowe zasady i koncepcje, na których oparty jest ustrój liberalny i o których obszernie pisze Macedo — a więc obowiązek poszanowania osób i tolerancji, wolność, równość, uzasadnianie publiczne, krytyczną refleksję i poważny namysł — możemy znaleźć nie tylko u klasyków liberalizmu, lecz także u wielu autorów współczesnych. Mogłoby się więc wydawać, że dzieło

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 74.