

Recenzje

Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej, przełożył i opracował Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS, Warszawa 1996, 211 s.

W maju 1997 roku mijają dwa lata od debaty, która odbyła się w Polskiej Akademii Nauk i zgromadziła kilka znanych osobistości ze świata filozofii. Materiały ze spotkania opublikowane zostały parę miesięcy temu. Są dobrze zredagowane, a dzięki przemyślanemu układowi oddają atmosferę samej debaty (momentami zdaje się, że brakuje jedynie informacji, w którym miejscu żywiołowej dyskusji pojawiały się wybuchy śmiechu i głośne oklaski).

W dyskusji mieli wziąć udział Jürgen Habermas, Richard Rorty i Leszek Kołakowski. W trakcie debaty do grona głównych dyskutantów włączony został Ernest Gellner. Nie było natomiast Kołakowskiego (odczytano jedynie przesłany przezeń tekst), co stanowiło poważny mankament, niedostrzegalny na szczęście w książce, gdzie zamieszczono zarówno wspomniany tekst Kołakowskiego, jak i jego dalszą pisemną polemikę z Rortym.

Zagadnienia, na których rozważenie zgodzili się trzej uczestnicy dyskusji, ujęte zostały w formę następujących pytań: 1. Czy Oświecenie przyniosło więcej szkody niż pożytku? 2. Czy kultura świecka może uchronić społeczeństwo demokratyczne przed upadkiem? 3. Czy pojęcie racjonalności może przydać się do oddania natury takiej świeckiej kultury? Trzy stanowiska, jakie główni dyskutanci zajęli wobec tych kwestii, da się krótko scharakteryzować jako: 1. próbę utrzymania transcendentalizmu w wersji „społecznej komunikacji i konsensu” (Habermas); 2. neopragmatyzm/postmodernizm (Rorty); 3. krytykę relatywizmu (Kołakowski). Habermas wyraził swe opinie w sposób wyważony, i wydaje się, że w misternie skonstruowanej, w wielu miejscach kompromisowej (wobec Rorty’ego) wypowiedzi świadomie unikał wzbudzania kontrowersji. Znacznie bardziej przejrzyste było to, co miał do powiedzenia Rorty, zarazem jednak jego wypowiedzi wzbudziły najwięcej emocji. Stanowisko Kołakowskiego było właściwie reakcją na postmodernizm i neopragmatyzm Rorty’ego wraz z jego rzekomym relatywizmem, wypadło też moim zdaniem najbardziej błado, sytuując się w opozycji do Rorty’ego (a nie wyrażając jakiejś pozytywnej koncepcje) i to w sposób nie do końca przemyślany sposób.

Wystąpienie Habermasa było swoistą reinterpretacją historii filozofii pod kątem opozycji: platonizm–antyplatonizm. Przedstawiając dialektykę platonizmu

i antyplatonizmu, Habermas — co charakterystyczne — wskazał na pierwotnie emancypacyjny charakter platonizmu. Ten ostatni ukształtował się jego zdaniem (i zawsze się kształtuje w swych licznych wcieleniach) jako ucieczka od wszechwładnej przygodności. Owa wszechwładna przygodność to królestwo mitycznych, irracjonalnych mocy, których obecność usprawiedliwiała rządy kast kapłańskich i tłumaczyła zniewolenie. „Reżim mocy mitycznych został obalony, gdy tylko świat został podzielony na powierzchowne zjawiska i istotę. W przypadku metafizyki wyjaśnia to, dlaczego idealistyczna emancypacja teorii z praktyki miała mieć wyzwalający skutek” (s. 15) — twierdzi Habermas. Bunt przeciwko platonizmowi w imię emancypacji zaplątany jest więc już zawsze w niebezpieczną dialektykę, której sensem może być powrót (na wyższym poziomie) do królestwa mitycznych mocy. Dążenie do zredukowania wszystkiego, co idealne, transcendentne i transcendentalne, doprowadzić może do całkowitej redukcji sfery, dzięki której możliwa jest nie tylko jakakolwiek emancypacja, ale w ogóle rozwój. Ten ostatni potrzebuje bowiem pewnych uniwersalnych kategorii, takich jak pojęcie obiektywnej prawdy, której kryteria — jeśli mają służyć nauce i rozwojowi — muszą wyrastać poza lokalne, etniczne uwarunkowania. Dystans, jaki zapewnia przekroczenie tego, co dane, narzucone, przygodne, jest koniecznym warunkiem istnienia jakiegoś archimedesowego punktu, z którego da się pchnąć świat do przodu. Habermas ujmuje to następująco: „W naszej tradycji ciągle mówimy o «spojrzeniu boskich oczu». Zwrot ten stanowi jedynie przykład zjawiska bardziej ogólnego: przy pomocy swojej transcendentnej perspektywy zarówno wierni, jak i filozofowie uzyskali niesłychany dystans do świata jako całości” (s. 15). Ujmując europejski antyplatonizm XIX i XX wieku jako szeroko rozumiany „historyzm”, Habermas wyróżnił trzy jego etapy: Dilthey’owski (będący metodologiczną autorefleksją *Geisteswissenschaften*), Heideggerowski (pozbawiający historyzm psychologizujących treści) i wreszcie Rortiański (sprowadzający „ośrodek zainteresowania z nieba dziwacznej metahistorii bycia z powrotem na ziemię zwykłych ludzi” — punkt dla Rorty’ego). Wpisując Rorty’ego w tak nakreślony schemat szeroko pojętego historyzmu (rozumianego jako ogólna tendencja do kontekstualizacji pojęć prawdy, rozumu, racjonalności, uwzględniania etnicznych uwarunkowań i detranscendentalizacji), Habermas wkomponował zarazem swego adwersarza we wspomnianą już dialektykę platonizmu i antyplatonizmu. Postawił mu przy tym trzy zarzuty: dwa natury ogólnej i jeden szczegółowy. Pierwszy z ogólnych zarzutów da się w skrócie ująć następująco: Rorty, jako stronnik tego, co szczegółowe, idiosynkretyczne i przygodne, niesłusznie sądzi, że udało mu się opuścić teren tradycyjnego sporu między platonikami i antyplatonikami. Tak naprawdę nadal sytuuje się wewnątrz tego sporu. Drugi zarzut zawarty jest *implicite* w tekście Habermasa: Rorty jako stronnik historyzmu i antyplatonizmu, redukujący wszystko, co uniwersalne i wykraczające poza etniczne uwarunkowania, pozbawia ludzkość emancypacyjnej zdolności, odbierając jej wszelki punkt oparcia (możliwość uprawomocnienia) dla ewentualnego buntu wobec tego, co

zastane. Jest to zatem poważny zarzut: zarzut sprzyjania postawom konformistycznym i konserwatywnym. Habermas kontynuuje w ten sposób swą linię ataku na postmodernizm, wyłożoną już w pracy *Moderna — nie dokończony projekt*, w której nazwał postmodernistów „nowymi konserwatystami”¹. Cały tekst Habermasa wygłoszony w czasie warszawskiej debaty skonstruowany został tak, by utrzymać właśnie taką interpretację postmodernizmu i rozszerzyć ją również na Rorty’ego. Już samo ustanowienie porządku: mityczne moce — platonizm — antyplatonizm sugeruje, jak się wydaje (o czym wspominałem powyżej), że między członem ostatnim a pierwszym istnieje jakiś związek. O obronie Rorty’ego przed zarzutem niemożliwości reform w postulowanym przezeń świecie będę jeszcze pisał. Na razie chcę tylko zauważyć, że zarzut ten brzmi dosyć paradnie w zestawieniu z atakami prasy (m.in. amerykańskiej) na Rorty’ego jako na głosiciela moralnego permissywnizmu, relatywizmu itd. Zresztą nie trzeba odwoływać się do prasy, w czasie debaty jeden głos szczególnie mocno zabrzmiał w tej kwestii: mowa o odczytanych tekście Kołakowskiego. W tym kontekście wypadałoby zastanowić się, który z adwersarzy Rorty’ego się myli. „Konserwatywny relatywista” jest bowiem dosyć dziwaczną hybrydą, chyba że zaczniemy wierzyć w jakąś spiskową teorię neopragmatyzmu, w myśl której Rorty stosując zasadę „im gorzej, tym lepiej” obrzydzalby wszystkim swą własną osobą relatywizm, by zrobić miejsce dla „reakcji”.

Wspomniany powyżej szczegółowy zarzut Habermasa wobec Rorty’ego jest zarzutem dotyczącym tego, co A. Szahaj nazwał „możliwą pragmatycznością bycia niepragmatycznym”. W ujęciu Habermasa zarzut ten brzmi mniej więcej tak: „Jeśli w kulturze europejskiej kwestionowane przez Rorty’ego instancje w rodzaju prawdy, reprezentacji rzeczywistości, funkcjonują i przynoszą wymierne skutki, to z punktu widzenia pragmatysty nie ma większego sensu ich odrzucać, chyba że czyniłoby się to w imię prawdy, zapętłając się tym samym w błędne koło”. Choć jest to zarzut szczegółowy, nie sądzę, żeby Rorty zdołał sobie z nim poradzić, a jego dotychczasowe próby dokonania tego nie wydają się zadawalające (por. s. 60 i s. 39).

Podsumowując: wystąpienie Habermasa, jakkolwiek wpisane w jego dotychczasową interpretację współczesnej filozofii, zawierało w sobie niewątpliwe koncesje na rzecz adwersarza. Po pierwsze, Habermas zgodził się na nakreślony niegdyś przez Rorty’ego portret swej osoby: „Habermas jest liberałem, który nie jest gotów być ironistą”². „Chociaż moje polityczne sympatie są po stronie wielkich antyplatońskich obrazoburców, moje sympatie filozoficzne zwracają się ku strażnikom rozumu [...]” (s. 19) — stwierdza Habermas. Tym samym przyznaje rację Rorty’emu, który twierdzi, że Habermasa dzieli od niego jedna tylko, lecz

¹ *Postmodernizm a filozofia*. Wybór tekstów, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Warszawa, 1996, s. 292.

² A. Szahaj, *Ironia i miłość*, Wrocław 1996, s. 92.

fundamentalna różnica. Rorty ceni demokrację dokładnie tak, jak Habermas, nie sądzi jednak, by do jej obrony potrzebne były jakiegokolwiek metafizyczne założenia dotyczące natury człowieka czy instancje w rodzaju obiektywnej prawdy. Tymczasem Habermas nie przyznaje demokracji pierwszeństwa przed filozofią i wskazuje na niebezpieczeństwa grożące demokracji pozbawionej metafizycznych podstaw (wielorakie manipulacje, ukryta perswazja i sterowanie³). Jednak opowiadając się w sferze polityki za antyplatonikami, Habermas przyjmuje niepostrzeżenie wiele założeń Rorty'ego. Dotyczy to na przykład zgody na Rortiańskie odczytanie Kanta, jako tego, kto uratował platonizm, zastępując to, co transcendentne, „odcieleśnionym, pozaczasowym, transcendentnym podmiotem”. Za takie zbyt szybkie ustępowanie pola przeciwnikowi skrytykował Habermasa M.J. Siemek, pytając: „Czy transcendentny podmiot choćby już u Kanta naprawdę jest »pozaświatowy«? Czy rzeczywiście jest »ahistoryczny« i »bezcieleśny«? Przecież to są raczej nowoczesne i »ponowoczesne« mity” (s. 127–128).

Stanowisko Rorty'ego, przedstawione przezeń w klarowny sposób, nie wniosło niczego oryginalnego i nowego do znanych już polskim czytelnikom jego poglądów. Rorty po raz kolejny podkreślił, że celem jego filozofowania jest przekonanie innych o zbędności takich tradycyjnych pojęć, jak: Prawda, odwzorowanie rzeczywistości oraz takich opozycji, jak: „pozór i prawda”, „odnajdywanie i tworzenie” *etc.* Zaproponował zastąpienie platońskiego ideału wiedzy (*episteme*) neopragmatyczną „społeczną nadzieją”. Zajmując się „odnajdywaniem i tworzeniem” wskazał, że podział ten wywodzi się z ogólniejszego podziału na to, co od nas zależne i to, co istniejące w sobie, ten ostatni zaś ugruntowany jest w platońsko-kartezjańsko-lockowskiej wizji umysłu jako zwierciadła natury (rzeczywistości). Idea (lepszego czy gorszego) kontaktu z rzeczywistością jest całkowicie zbędna, nie przyczynia się ona ani do sukcesów nauk, ani do ludzkiego rozwoju. Porzucenie genetycznie platońskiego słownika jest możliwe i wcale nie musi pociągać za sobą destrukcji życia społecznego. Zajmując się zbędnością podziału na to, co znajdowane i to, co tworzone, Rorty posłużył się przykładem kont bankowych i żyraf. Pierwsze uważa się za ludzki wynalazek, drugie za coś, co istnieje niezależnie od nas. Rorty wychodząc z behawiorystycznych założeń dotyczących człowieka (wszelka działalność jest reakcją na bodźce, „radzeniem sobie z otoczeniem”), wykazał, że ten szczególny podział okazuje się niepotrzebny, gdy uświadomimy sobie, że to my, ludzie, „wyróżniamy żyrafy z otaczającego je powietrza” i że wyróżnianie takie może być zbędne z punktu widzenia kosmonauty czy komara. Teza ta wzbudziła wśród uczestników debaty tak wielkie emocje, że w końcu zaczęto doszukiwać się żyrafy za plecami Rorty'ego (por. s. 154). Przechodząc jednak do poważniejszych rozważań: wydaje się, że dyskusja po wystąpieniach Rorty'ego i Habermasa skoncentrowała się — poza nielicznymi wyjątkami (m.in. wspomniany już Siemek) — na тезach Rorty'ego. Rorty wywołał

³ Tamże, s. 102.

największe poruszenie i był prawdziwą „iskrą zapalną” dyskusji. Ogólne wrażenie uczestników debaty (mogę o tym pisać, gdyż sam miałem okazję debacie tej się przysłuchiwać) było podobne: wywód Habermasa był skomplikowany, a miejscami pokretny i nie bardzo wiadomo było, jakie stanowisko Habermas ostatecznie zajmuje. Natomiast tezy Rorty’ego były jasne i wiadomo było, z czym nieliczni uczestnicy debaty mogą się zgodzić, a liczni — polemizować. Jak ujął to Gellner: „Nie mam pełnej jasności, co do stanowiska, jakie zajmuje profesor Habermas. [...] W [...] przypadku [Rorty’ego] mam pełną jasność: że to, co powiedział, jest niesłuszne i dlatego jest niesłuszne” (s. 109–112).

Ponieważ cała dyskusja była właściwie polemiką z Rortym, spróbowałem uporządkować zarzuty pod adresem amerykańskiego filozofa. Wyróżniłbym zatem następujące linie polemiki: zarzut o sprzyjanie konformizmowi (Habermas), zarzut relatywizmu (Kołakowski), zarzut dotyczący „pragmatyczności bycia niepragmatycznym” (Habermas, Krajewski) i zarzut odnoszący się do swoistej nieaktualności filozofii Rorty’ego (Gellner, Walicki, Siemek). Postaram się teraz zastanowić nad wartością tych czterech argumentacji i nad metodami obrony Rorty’ego.

O zarzutach Habermasa wspominałem już wyżej. W kuluarach dało się słyszeć nawet takie opinie, że pragmatyzm w państwach totalitarnych usprawiedliwiałby ślepe wykonywanie rozkazów. Pytanie, jakie w tym względzie Habermas postawił Rorty’emu, można streścić następująco: „Jeśli porzucimy ideę obiektywnej prawdy, istniejącej niezależnie od zastanych uprzedzeń i etnicznych przygodności, w imię czego wówczas wszelkiej maści buntownicy dążyć będą do zmiany zastanych warunków?”. Rorty poważnie potraktował ten zarzut i dobrze przygotował się na jego odparcie. Na swą obronę przywołał dokonane przez Derridę rozróżnienie dwu filozoficznych typów: „Greka” i „Żyda”. Grek sądzi, że gdzieś poza sferą mniemań (*doxa*) istnieje prawdziwa Rzeczywistość, której poznanie umożliwia ucieczkę ze świata cieni i ułudy. Można powiedzieć, że jest to statyczna koncepcja uprawomocnienia przekonań: jeśli nawet moje poglądy nie zgadzają się z powszechnie przyjętymi mniemaniami, to jednak przyznaje mi rację sama rzeczywistość. Prawda obiektywna jest po mojej stronie. Żyd w swej działalności odwołuje się natomiast do przyszłych pokoleń. Co nie jest zrozumiałe dziś, będzie aż nadto jasne dla tych, którzy żyć będą kiedyś w przyszłości. Rorty nazywa taką postawę „społeczną nadzieją”. Dzięki temu amerykański neopragmatysta łatwo może uwolnić się od zarzutu, że skoro w postulowanym przezeń świecie nie mówi się o rzeczywistości jako takiej i o prawdzie obiektywnej, to niemożliwa jest tam jakakolwiek zmiana. Przemiany społeczne są możliwe — ale w imię przyszłego społeczeństwa. Można by oczywiście polemizować z Rortym dalej, twierdząc, że choć taka eksplikacja motywów działalności wybitnych osób sprawdza się w wypadku starotestamentowych proroków, romantycznych poetów czy niektórych filozofów (*vide* Wittgenstein), to jednak w wypadku kogoś takiego, jak Giordano Bruno nie sposób byłoby przypuszczać, że nie był on przekonany, iż to, co mówi zgodne jest z rzeczywistością tu i teraz i wcale nie zależy od

akceptacji przyszłych pokoleń. Łatwo jednak sobie wyobrazić, w jaki sposób Rorty mógłby odeprzeć taki zarzut. Powołując się na jednego ze swych mistrzów — Freuda — mógłby posłużyć się kategorią sublimacji i powiedzieć, że psychicznie łatwiej znieść myśl, że to, co się mówi, jest już teraz prawdziwe, bo zgodnie z rzeczywistością, od myśli, iż niegdyś będzie się to uznawało za prawdziwe, gdy nadejdą lepsze pokolenia. (Pod względem poznawczym bowiem, zdaniem Rorty'ego, nie wolno sądzić, że heliocentryczna teoria bliższa jest rzeczywistości niż teoria geocentryczna. Mogą nadejść czasy, w której i ta uznawana dziś za prawdziwą teoria ustąpi innej, użyteczniejszej z punktu widzenia przyszłych pokoleń. Kto w to nie wierzy, temu trzeba przypomnieć losy Newtonowskiej fizyki — co bynajmniej nie oznacza, że fizyka kwantowa jest bliższa rzeczywistości.) Tezy dotyczące nadziei społecznej najbardziej chyba wyróżniały się w wypowiedziach Rorty'ego i zostały przezeń pieczołowicie przedstawione, zapewne przez wzgląd na adwersarza (Habermas wywodzi się przecież ze szkoły, dla której emancypacyjne konsekwencje teorii są nadzwyczaj ważne). Można powiedzieć, że tak jak Hume „uczasił” jaźń, a Hegel — prawdę, tak Rorty, idąc za tymi, wywodzącymi się skądinąd z odmiennych tradycji, filozofami, „rozpuszcza” w czasie uprawomocnienie ludzkich teorii i działań.

Przejdźmy teraz do drugiej polemiki. Dotyczyła ona rzekomego relatywizmu Rorty'ego. Temu właśnie poświęcona była odczytana w czasie debaty wypowiedź Kołakowskiego, który uznał stanowisko Rorty'ego za typowy przejaw relatywizmu i zaatakował amerykańskiego neopragmatystę za pomocą wszystkich znanych z historii filozofii argumentów przeciw relatywistom, z których zapewne najsilniejszy jest argument o błędnym kole generowanym przez relatywizm. „Tak to wolno nam powiedzieć: «Jeżeli wszystko jest dopuszczalne, to nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne» [...] tolerować wszystko oznacza tolerować nietolerancję”. Wydaje mi się, że zarzut Kołakowskiego jest jednak w tym wypadku kompletnie chybiony. Rorty był już niejednokrotnie atakowany za swój rzekomy relatywizm i zdążył już na te ataki odpowiedzieć (można o tym przeczytać m.in. w książce Szahaja *Ironia i miłość*⁴). Rorty świetnie się wybronił, zauważając, że użycie dużego kwantyfikatora w hipotezie „Jeśli wszystko jest dozwolone...” możliwe jest jedynie dla kogoś, kto owo „wszystko” jest w stanie objąć spojrzeniem. Rorty jest etnocentrystą, nie relatywistą. Relatywistą mógłby być właściwie tylko Bóg — bo tylko on, jeśli istnieje, widzi „wszystko”. Człowiek ma przed sobą jedną, dwie czy trzy kultury, a nie wszystkie. Wydaje się, że w ramach odpowiedzi Kołakowskiemu Rorty próbował jeszcze raz wyjaśnić tę dystynkcję. Następnie jednak Kołakowski powtórzył wyłącznie swe argumenty (jak wspominałem na wstępie, była to polemika pisemna), więc w drugiej odpowiedzi Rorty'ego uważny czytelnik posłyszyp zapewne nutkę lekkiego poirytowania (zob. s. 93). Poirytowanie to może się też pojawić u tych, którzy znają prace pisane

⁴ Tamże, s. 35–36.

niegdyś przez Kołakowskiego, a którzy w materiałach z debaty przeczytają i takie zdanie: „Od surowej, ascetycznej i przejrzystej myśli Dawida Hume’a do współczesnej filozofii hippisów i dzieci kwiatów [?], [...] nieodpowiedzialnej motylej filozofii [?] [...], wiedzie marszruta, która choć splątana [...], daje się jednak prześledzić” (s. 105). Jako komentarzem do tych słów posłużę się fragmentem wypowiedzi A. Walickiego. „W latach pięćdziesiątych sytuacja była odmienna, ponieważ wtedy głównym zagrożeniem dla wolności był fundamentalizm komunistyczny [...] żądający monopolu na prawdę. [...] To właśnie wtedy Kołakowski napisał swoje dobrze znane studium odrzucające klasyczną definicję prawdy” (s. 132–133). Niewątpliwie zatem — by posłużyć się kategoriami wziętymi z neo-pragmatyzmu — zmienił się kontekst, w którym Kołakowski filozofuje.

Przejdę teraz do trzeciej grupy argumentów wysuniętych przeciw koncepcji Rorty’ego, a dotyczących wspomnianej już „możliwej pragmatyczności bycia niepragmatycznym”. O uwagach Habermasa na ten temat już wspominałem. Pojawił się jeszcze jeden taki głos i to głos — z punktu widzenia Rorty’ego — niebezpieczny. „Realizm daje się lepiej pogodzić z naukami niż pragmatyzm” (s. 152) — oświadczył W. Krajewski. I rzeczywiście, wydaje się, że gdyby miało się okazać, iż naukowcy uważają tradycyjną epistemologię — pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczywistością, postępu naukowego jako stopniowego przybliżania się do rzeczywistości itp. — za doskonałe, skuteczne narzędzie wspomagające rozwój nauki i osiąganie wymiernych efektów, sytuacja Rorty’ego stałaby się z oczywistych względów niewygodna. Nie mógłby już przekonywać nikogo do porzucenia tradycyjnego dyskursu filozofii jako czegoś bezużytecznego. Na szczęście dla Rorty’ego w dyskusji padł i drugi głos na ten temat — chodzi o wypowiedź L. Kuźnickiego: „Pragmatyzm, w większości zupełnie nieświadomy, jest prawie powszechną praktyką większości uczonych [...]. Dlatego przyszłość należy do pragmatyzmu” (s. 145–146). Swoją drogą, to charakterystyczne, że koncepcji Rorty’ego w większym stopniu zagrożić mogą argumenty wysuwane przez naukowców niż te formułowane przez filozofów.

Pora zająć się ostatnią grupą zarzutów, najważniejszych moim zdaniem z tych, które pojawiły się podczas debaty. Dotyczą one swoistej nieaktualności filozofii Rorty’ego z punktu widzenia Europy Wschodniej. Nie idzie tu, rzecz jasna, o przestarzałość tej filozofii, wręcz przeciwnie: chodzi o to, że być może my sami (mieszkańcy Europy Wschodniej, a może nawet całej Europy) nie znajdujemy się jeszcze w stanie, który pozwalałby nam zaakceptować propozycje Rorty’ego. Ta grupa zarzutów rozpoczęła się od wystąpienia Gellnera, który porównał Amerykanów do ludzi płynących stabilną motorówką wśród tonących (Europejczyków). Zdziwienie niektórych Amerykanów (pragmatystów) krzykami tonących obrażować ma niezrozumienie dla europejskiej historii i filozofii, z tą historią splątanej. Co jasne i zrozumiałe dla Amerykanów, w Europie mogło być powodem do prześladowań i wojen. Ujmując rzecz krótko: Europa jest bardziej skomplikowana od Ameryki, ma bujniejsze doświadczenia (również, a może przede wszystkim

— te złe). I dlatego trudno wymagać od Europejczyków usunięcia „metafizycznych podwalin” demokratycznego ustroju (zob. s. 109–117). Podobna była wypowiedź A. Walickiego: „Rorty sugeruje, że demokratyczne społeczeństwo winno unikać fundamentalizmu, ponieważ nie jest dlań pragmatycznie użyteczne i odpowiednie umieszczanie takich pojęć, jak prawda, prawda transcendentálna czy rozum w centrum ich kultury. Jednakże [...] w społeczeństwach postkomunistycznych sytuacja jest zupełnie inna. [...] Kontekstualna, sytuacyjna, antytranscendentálna koncepcja prawdy jest w takich warunkach podejrzana, ponieważ postrzega się ją jako dziwnie podobną do dialektycznych sofizmatów marksizmu” (s. 132–133). Serię tej argumentacji kończy wypowiedź M.J. Siemka: „Tym, czego tutaj potrzebujemy [...] w Europie, a zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej, jest nie tyle piękna równość wszelkich możliwych pojęć i źródeł inspiracji [...], ile raczej znalezienie w filozofii [...] ogólnych ram dla umysłowej i kulturalnej racjonalizacji i modernizacji. Brakuje nam bowiem [...] fundamentów, które dla Pana są naturalne [...] do takiej pracy u podstaw przydatny jest nie Nietzsche, lecz Hegel ([...] całkiem trzeźwo racjonalistyczny); nie Heidegger, lecz Husserl [...]” (s. 164). Sens wszystkich tych wystąpień jest zatem podobny: propozycje Rorty’ego sprawdzają się w bogatej i stabilnej Ameryce. Ale żeby móc sobie pozwolić na kwestionowanie fundamentów, trzeba najpierw je zbudować. Parafrazując znane zdanie: trzeba najpierw wspiąć się po drabinie, by móc ją odrzucić.

W pierwszej chwili może kogoś ogarnąć zdumienie, że w trakcie poważnej filozoficznej debaty odwoływano się do takich argumentów — że zamiast dyskutować merytorycznie nad poglądami filozofa, zwracało mu się uwagę na różnice dzielące jego kraj i kraj, do którego przyjechał. Jednak po głębszym zastanowieniu trzeba dojść do wniosku, że postępowanie takie jest w tym przypadku jak najbardziej uzasadnione. To przecież sam Rorty wielokrotnie podkreślał w czasie debaty, że jest „filozofem amerykańskiego marzenia”, że (pół żartem) głosi szowinistyczne, amerykańskie poglądy, a nawet porównywał Amerykę do starożytnych Aten, a resztę świata do biedniejszych, zazdrosnych miast greckich. Rorty nie może odrzucić zarzutów Siemka, Walickiego czy Gellnera, ponieważ nie może na gruncie własnej filozofii domagać się, by potraktowano jego propozycje jako uniwersalnie ważne. Wskazanie na kontekst jest jak najbardziej usprawiedliwione, gdy idzie o filozofię, która pojęcie kontekstu uznaje za jedno ze swych pojęć centralnych. Rorty doskonale to rozumiał i dlatego przyznał w końcu, że jego „romantyczna wersja amerykańskiego marzenia nie jest być może tym, czego Polska potrzebuje słuchać w tym momencie” (s. 172).

Czy zatem Rorty został pokonany za pomocą jego własnej broni? Nawet jeśli tak, to było to pyrrusowe zwycięstwo. Cóż to bowiem właściwie znaczy, że jeszcze nie dorośliśmy do lektur Rorty’ego? Jeśli mówimy, że nie będziemy na razie czytać Foucaulta i Derridy lecz Kanta i Hegla (racjonalistycznie interpretowanego), czy nie znaczy to przypadkiem, że niepostrzeżenie przyznaliśmy rację Rorty’emu? Jak napisał niegdyś Kołakowski: „Wyjaśnienie przyczynowe

doświadczenia wartości zabrania mi doświadczenie to wyrazić jako przeświadczenie o wartości [...] Treść mojego doświadczenia musiałaby być bowiem, w innym przypadku, taka: «to nie jest wartością, lecz ja wierzę, że to jest wartością»...»⁵. Skoro uznaliśmy, że Kant jest najlepszym narzędziem do budowania demokracji, to nie możemy już powiedzieć, że Kant objawia nam prawdę. Stwierdzenie, że wybieramy takie a takie lektury, bo one najlepiej się przydadzą do naszych celów, może nas odróżnić od Rorty'ego jedynie w tym sensie, że ma on inną niż my listę lektur. Natomiast mimo woli zaczęliśmy się do tych lektur podobnie jak on odnosić. I na to właśnie chciałem zwrócić uwagę czytelnikom materiałów z debaty — na niebywałe retoryczne zdolności Rorty'ego. Rorty tak długo i umiejętnie drażnił wszystkich obrazem swej bogatej i zadowolonej z siebie ojczyzny, że w końcu jego polemici dali się sprowokować i uznali, że być może ma on rację, ale na razie tylko u siebie w kraju. W ten sposób Rorty wciągnął wszystkich w retoryczną pułapkę: spór na temat swojej filozofii zamienił w spór dotyczący kanonu lektur oraz tego, które kraje już są gotowe zaakceptować jego filozofię. Pytanie Szahaja o konieczność posiadania zdolności retorycznych przez neopragmatystę (s. 147) było więc o tyle nie trafione, że wszyscy uczestnicy debaty od dawna już znajdowali się wewnątrz wykreowanej przez Rorty'ego sytuacji, w której pełnił on rolę amerykańskiego *enfant terribles*, a oni — niedojrzałych jeszcze do tolerowania takich *enfant terribles* metafizyków. Ta skuteczna retoryka jeszcze raz wykazała, że Rorty wiele skorzystał z dorobku opcji filozoficznej, z której się wywodzi. Oddalony „na razie” Rorty zapewne jeszcze zawita w Polsce. (Po części już się tak stało po wydaniu jego książek *Filozofia i zwierciadło natury* i *Przygodność, ironia i solidarność*). Już choćby dlatego warto przeczytać materiały z debaty.

Recenzował *Jakub Kloc-Konkołowicz*

Joachim Köhler, *Tajemnica Zaratustry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie. Biografia*, przełożył Wojciech Kunicki, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, 536 s.

Czyżby koniec tajemnicy Nietzschego?

Wydawnictwo Dolnośląskie sprezentowało nam pod koniec 1996 roku (więc jakby pod choinkę) nową, nadzwyczaj kontrowersyjną w swej wymowie książkę o autorze *Tako rzecze Zaratustra*. Nie jest ona — podobnie zresztą jak i poprzednia (Ivo Frenzel, *Nietzsche*, przeł. Jacek Dziubiński, Wrocław 1994) — typową

⁵ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 30–31.