

Richard Rorty

Filozofia i przyszłość

Wyobrażenia przyszłości znalazły się w centrum uwagi filozofów dopiero wtedy, gdy porzucili oni nadzieję na osiągnięcie wiedzy o tym, co wieczne. Początkowo filozofia była próbą ucieczki w inny świat, w którym nic by się nie zmieniało. Pierwsi filozofowie przyjęli, że różnica między przeszłością a przyszłością może być bez znaczenia i dopiero odkąd zaczęli poważnie traktować czas, nadzieje związane z przyszłością tego świata stopniowo zastąpiły pragnienie posiadania wiedzy o jakimś innym świecie.

Hans Blumenberg wysunął tezę, że filozofowie poczęli tracić zainteresowanie tym, co wieczne, u schyłku średniowiecza, oraz, że wiek XVI, wiek Bruno i Bacona, był tym okresem, w którym zaczęli próbować traktować czas poważnie. Blumenberg ma prawdopodobnie rację, aczkolwiek tę zmianę zainteresowań w pełni uświadomiono sobie dopiero w wieku XIX, kiedy zachodnia filozofia, pod egidą Hegla, wysunęła szczegółowe i jasno sprecyzowane wątpliwości nie tylko pod adresem Platonskiej próby porzucenia czasu, lecz także Kantowskich projektów odkrycia ahistorycznych warunków możliwości zjawisk czasowych. Był to także okres, w którym dzięki Darwinowi stało się możliwe, by istoty ludzkie zaczęły postrzegać siebie jako kontynuację reszty przyrody — jako istoty czasowe i całkowicie przygodne, jednak wcale przez to nie gorsze. Tak połączony wpływ Hegla i Darwina odwiódł filozofię od pytania „Czym jesteśmy?” i skierował ku pytaniu „Czym moglibyśmy spróbować się stać?”. Zmiana ta wpłynęła na sposób postrzegania filozofów przez siebie samych. Podczas gdy Platon, a nawet Kant, mieli nadzieję na zbadanie swego społeczeństwa i kultury z jakiegoś zewnętrznego stanowiska — stanowiska nieuchronnej i niezmiennej prawdy — późniejsi filozofowie nadzieje takie porzucili. Właśnie o tyle, o ile my, filozofowie, poważnie traktujemy czas, musimy porzucić prymat kontemplacji nad działaniem i zgodzić się z Marksem, że nasza praca polega raczej na pomaganiu przyszłości, by różniła się od przeszłości, niż na utrzymywaniu, że wiemy, co koniecznie muszą mieć one wspólnego. Musimy zamienić rolę, jaką odgrywali filozofowie wraz z kapłanami i mędrcami, na jakąś taką funkcję społeczną, która miałaby więcej wspólnego z rolą inżyniera czy prawnika. Podczas gdy kapłani i mędracy mogą z góry ustalać

plan swoich działań, współcześni filozofowie, tak jak inżynierowie i prawnicy, muszą najpierw dowiedzieć się, czego potrzebują ich klienci.

Odkąd Platon wynalazł filozofię właśnie po to, by uciec od tymczasowych potrzeb i wzbić się ponad politykę, poważnie traktujący czas Hegel i Darwin często byli traktowani jako „porzucający” lub „kończący” filozofię. Odrzucenie Platona i Kanta nie jest jednak równoznaczne z odrzuceniem filozofii. Idzie jedynie o to, że możemy teraz opisać to, co czynili Platon i Kant, lepiej niż oni sami byli w stanie to zrobić. Możemy opisać ich jako odpowiadających na potrzebę zastąpienia starego wizerunku człowieka, zdeaktualizowanego przez zmiany społeczne i kulturowe, wizerunkiem nowym, lepiej dostosowanym do rezultatów owych zmian. Warto dodać, że filozofia prawdopodobnie nie może zakończyć się dopóki tego typu zmiany mają miejsce. Stopniowo dezaktualizują one bowiem wielkoskalowe określenia nas samych i naszej sytuacji i stwarzają zapotrzebowanie na nowy język, w którym można formułować nowe opisy nas samych. Tylko społeczeństwo pozbawione polityki, to znaczy społeczeństwo pod panowaniem tyranów, którzy strzegą przed pojawieniem się zmian społecznych i kulturowych, nigdy już nie potrzebowałoby filozofów. W takich społeczeństwach, gdzie nie istnieje polityka, filozofowie mogą być jedynie kapłanami na usługach państwowej religii. W społeczeństwach wolnych zaś zawsze istnieć będzie zapotrzebowanie na usługi filozofów, gdyż nigdy nie przestają one się zmieniać, a tym samym dezaktualizują się stare słowniki.

John Dewey, filozof, który — tak jak Marks — w równym stopniu podziwiał Hegla i Darwina, zasugerował, że w trakcie porzucania wspólnego Platonowi i Kantowi wizerunku nas samych, wizerunku posiadacza wiedzy o nieuwarunkowanych, ahistorycznych koniecznościach, poczniemy postrzegać filozofię jako rodzącą się „z konfliktu pomiędzy odziedziczonymi instytucjami, a niezgodnymi z nimi współczesnymi dążeniami”, jako tę, która, jak mawiał Dewey, „może okazać się pretensjonalnie nierzeczywista, gdy formułować ją przez metafizyczne dystynkcje, ale która nabiera szczególnego znaczenia w walce społecznych przekonań i ideałów”¹.

Dewey poważnie potraktował słynną uwagę Hegla, że „kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało”². Dla Deweya znaczyło to, że filozofia zawsze pasożytuje i jest reakcją na rozwój, jaki ma miejsce w jakiejś innej sferze kultury i społeczeństwa. Interpretował on upór, z jakim Hegel wskazywał na historyczność, jako żądanie, by filozofowie nie próbowali być awangardą społeczeństwa i kultury, ale by zadowolili się pośredniczeniem między przeszłością a przyszłością. Ich pracą jest splatanie starych

¹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy, The Middle Works of John Dewey: 1899–1924*, red. Jo Ann Boydston i in., Southern Illinois University Press, Carbondale 1976–1983, vol. 12, s. 94.

² Tłumaczenie wg: G.W.H. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 21.

i nowych przekonań tak, by współpracowały, nie zaś przeszkadzały sobie. Użyteczność filozofa, tak jak użyteczność inżyniera czy prawnika, polega na rozwiązywaniu poszczególnych problemów, które pojawiają się w wyjątkowej sytuacji, gdy język przeszłości staje w konflikcie z potrzebami przyszłości.

Chciałbym podać tu trzy przykłady takiego konfliktu. Pierwszy z nich pojawił się wraz z potrzebą pogodzenia moralnych intuicji ubranych w język chrześcijańskiej teologii z nowym naukowym obrazem świata, jaki wyłonił się w XVII wieku. W tym to i następnym stuleciu filozofowie próbowali znaleźć sposób na postrzeganie intuicji moralnych jako czegoś innego niż nakazy jakiegoś bezczasowego, choć antropomorficznego bóstwa, bóstwa którego istnienie nie dawało się już pogodzić z mechanicystyczną wizją świata Galileusza i Newtona. Systemy Leibniza, Kanta i Hegla, widziane pod tym kątem, przedstawiają różnorakie propozycje pogodzenia etyki chrześcijańskiej z kopernikańsko-galilejską nauką i uchronienia ich obu od wchodzenia sobie w paradę.

Moim drugim przykładem jest propozycja Darwina, byśmy myśleli o istotach ludzkich jako o bardziej złożonych zwierzętach obdarzonych pewną dodatkową cechą zwaną „intelektem” czy „racjonalną duszą”. Sugestia ta podaje w wątpliwość nie tylko nadzieję na ucieczkę od czasu, ale także i rozróżnienie pomiędzy przystosowaniem się do rzeczywistości a wiedzą o niej. Darwin sprawił, iż filozofowie zdali sobie sprawę z tego, że będą musieli jakoś na nowo opisać ludzkie działania tak, by uniknąć jakichkolwiek nagłych nieciągłości w obrębie ewolucyjnego rozwoju. Oznaczało to taki nowy opis stosunku pomiędzy ewolucją biologiczną a kulturową, który zaciera odróżnienie pomiędzy Naturą a Duchem, odróżnienie, które każdy od Platona do Hegla, za wyjątkiem przypadkowych ekscentryków w rodzaju Hobbesa czy Hume’a, uznawał za pewnik.

Nowe wymagania, jakie postawił przed filozofami sukces Darwinowskiego objaśniania początków rodzaju ludzkiego, spłotły się z tymi, które pojawiły się wraz z powstaniem masowej demokracji. Wydarzenie to stanowi mój trzeci przykład innowacji pozafilozoficznej. Inaczej niż poprzednie, wzięła się ona nie z naukowej pomysłowości, lecz raczej z doświadczenia politycznego. Masowa demokracja, udane zastosowanie w praktyce sugestii, że wszyscy ci, którzy zdani są na decyzje polityczne, powinni jednocześnie móc na nie wpływać, zagraża Platońskiemu podziałowi na racjonalne poszukiwanie prawdy przez mędrców i poddawanie się pasjom przez pozostałych. Gdy połączy się ją z zatarciem różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, jakiego dokonał Darwin, praktyka masowej demokracji stawia pod znakiem zapytania całą grę dalszych rozróżnień: pomiędzy tym, co poznawcze a tym, co pozapoznawcze, pomiędzy rozumem a namiętnością, logiką a retoryką, prawdą a użytecznością, filozofią a sofistyką. Jednym z zadań, jakie sukces masowej demokracji postawił przed filozofami było odnowienie tych rozróżnień nie za pomocą metafizycznych pojęć tego, co uwarunkowane i tego, co nieuwarunkowane, ale za pomocą pojęć wyrażających polityczną różnicę między ugodą wolną a opartą na przymusie.

Systemy Deweya, Bergsona i Whiteheada były próbami pogodzenia się z koncepcją Darwina i utrzymania tego, co było nadal użyteczne w starych dualizmach, odtwarzanych w, by tak rzec, całkowicie uczasowionym języku. Inną taką próbę stanowiło dążenie Russella i Husserla do podziału kultury przez wytyczenie linii pomiędzy filozoficznymi kwestiami stawianymi *a priori* a kwestiami empirycznymi stawianymi *a posteriori*. Próbowali oni zachować kulturę demokracji dla filozofii transcendentalnej dzieląc tę ostatnią i sprawiając przez to, by Darwin okazał się nieistotny dla Kanta.

Z tej perspektywy kontrast pomiędzy Darwinem a Russellem, czy pomiędzy Bergsonem a Husserlem jawi się jako kontrast nie między dwiema próbami właściwego przedstawienia naszych ahistorycznych natury i sytuacji, ale raczej pomiędzy dwiema próbami pośredniczenia pomiędzy epokami historycznymi w celu pogodzenia starej i nowej prawdy. Dewey i Russell w tym samym stopniu oddani byli mechanice Newtona i biologii Darwina, co masowej demokracji. Co więcej, żaden z nich nie sądził, by filozofia mogła dostarczyć podstaw którejkolwiek z nich. Obaj myśleli, że problem leży w tym, jak zmienić znajome nam sposoby wyrażania się tak, by nie zakładać przy tym żadnej metafizyki czy metafizycznej psychologii, która stałaby w sprzeczności z tymi trzema osiągnięciami kultury. Różnice pomiędzy nimi dotyczyły raczej środków niż celów, tego, jak radykalnie zmienić pozostawiony przez Platona i Kanta obraz ich samych, by pozbywając się tego, co już zdezaktualizowane, uratować wciąż użyteczną część ich dzieła.

Jeśli jednak zgodzimy się na to zadanie, jakie przed filozofią stawiał Dewey, musimy porzucić zarówno marksistowskie rozróżnienie między nauką i ideologią, jak i rozwinięte przez Russella i Husserla rozróżnienie na to, co *a priori* i na to, co *a posteriori*. Mówiąc bardziej ogólnie: musimy porzucić te wszystkie próby uczynienia z filozofii jakiejś autonomicznej dziedziny, o której myślano, zanim filozofowie zaczęli poważnie traktować czas. To Dewey — a nie Russell — może przyjąć sugestię Locke'a, że rola filozofa przypomina rolę zwykłego robotnika, wymiatającego śmieci przeszłości po to, aby zrobić miejsce dla konstrukcji przyszłości. Lecz to Dewey przyznałby także, jak sądzę, że filozof może niekiedy tę usługową rolę łączyć z rolą proroka. Połączenie takie można znaleźć u Bacona i Kartezjusza, którzy pogodzili próbę uprzątnięcia arystotelesowskich śmieci z wizją pewnej utopijnej przyszłości. Podobnie próba Deweya wydostania filozofii spod wpływu Kanta, zabiegi Habermasa, by oczyścić ją z tego, co nazywa on „filozofią namietności”, czy Derridy, by uwolnić ją od, jak to określa, „metafizyki obecności”, splatają się z prorocstwami nadejścia w pełni demokratycznego społeczeństwa, które zostanie przyspieszone przez sukces owych prób.

Porzucenie troski o autonomię filozofii oznacza, poza innymi rzeczami, także zaniechanie prób wytyczenia jasnych, prostych granic pomiędzy kwestiami filozoficznymi a kwestiami politycznymi, religijnymi, estetycznymi czy ekonomicznymi. Filozofia nie będzie odgrywać skromnej chociaż esencjalnej roli, jaką

wyznaczył jej Dewey, i nie uda jej się poważnie traktować czasu, jeśli my, filozofowie, nie zechcemy zaakceptować pewnej deprofesjonalizacji i zdecydować się na swobodę w określaniu, kiedy oto uprawiamy filozofię, a kiedy już nie. Będziemy musieli przestać martwić się o czystość naszej dyscypliny i przestać dramatyzować naszą rolę, nie tylko w tak wymyślny sposób, jak czynili to Hegel i Marks, ale nawet w sposób mniej spektakularny, jak czynili to Russell i Husserl.

Jeśli przestaniemy puszyć się szczególną pozycją naszej dyscypliny na szczycie hierarchii dyscyplin i utożsamiać zawodowe praktyki z „myślą racjonalną” czy „myślą czystą”, to łatwiej przyjdzie nam przyznać za Deweyem, że nasza dyscyplina nie lepiej jest w stanie określić swój program niż czyni to inżynieria (*engineering*) czy prawoznawstwo. Przyznanie się do tego pomogłoby nam obywać się bez przekonania, że rozwój nauki i polityki wymaga „filozoficznych podstaw”, idei, że ocena prawomocności kulturowych innowacji musi być zawieszona, aż do momentu, kiedy my filozofowie ogłosimy je za autentycznie racjonalne.

Filozofowie specjalizujący się w antyfundamentalizmie często jeszcze postrzegają siebie bardziej jako rewolucjonistów niż zamiataczy czy wizjonerów, by, niestety, stać się potem awangardzistami. Zaczynają twierdzić, że nim ziszcza się nasze utopijne nadzieje, nasz język i kultura wymagają radykalnych zmian, i że filozofie są właśnie tymi, którzy winni takie zmiany inicjować. To obstawanie przy radykalizmie jest fundamentalizmem postawionym na głowie, jest upieraniem się, że nic nie da się zmienić, dopóki nie zmienimy przekonań filozoficznych. Ów filozoficzny awangardyzm wspólny Marksowi, Nietzschemu i Heideggerowi, owa skłonność do czynienia wszystkiego naraz nowym i upierania się, że póki nie zmieni się wszystkiego, nie zmieni się niczego, wydaje mi się jedną z dwóch tendencji we współczesnej filozofii, którym należy się przeciwstawić.

Drugą z tych tendencji jest, jak już sugerowałem, skłonność do profesjonalizacji i zawężenia zakresu naszej dyscypliny, po to, by pozostała ona nienaruszona i autonomiczna. Taki manewr obronny wyraźnie widać zawsze wtedy, gdy jakiś filozof twierdzi, że zamierza ograniczyć się do „problemów filozoficznych” tak, jak gdyby istniała jakaś dobrze znana ich lista, zesłana z nieba i wciąż ta sama z pokolenia na pokolenie. Owa próba ucieczki poza czas i zmienność, próba zapomnienia o Heglu by oddać się Kantowi, jest obecnie bardzo rozpowszechniona w anglojęzycznym środowisku filozoficznym mówiącym o sobie, iż uprawia filozofię „analityczną”.

Wyda mi się, że Hilary Putnam ma rację, mówiąc, iż duża część filozofii analitycznej zeszła do poziomu kłótni pomiędzy różnymi „intuicjami” profesorów filozofii, intuicjami dotyczącymi kwestii według Putnama „dalekich zarówno od praktycznego, jak i duchowego znaczenia”. Pragnienie osiągnięcia harmonii pomiędzy pierwotnymi intuicjami zastąpiło pytanie o użyteczność słownika, w którym intuicje te zostały wyrażone. Zignorowanie tego pytania umacnia przekonanie, że problemy filozoficzne są wieczne i dlatego nauka zajmująca się nimi

powinna być niezależna od przemian społecznych i kulturowych. Przekonanie to, jak też zignorowanie pytania o użyteczność całego słownika, były charakterystyczne dla tego okresu w dziejach filozofii, który określamy dzisiaj mianem „schyłkowej scholastyki”. Niebezpieczeństwo powrotu do niego pojawia się zawsze wtedy, gdy filozofowie poczynają szczyścić się autonomią swej dyscypliny.

O ile anglojęzyczna filozofia stała się zbyt sprofesjonalizowana, o tyle filozofia nieanglojęzyczna jest często zbyt ambitna i awangardowa. Próbuje uprawiać taki rodzaj radykalnej krytyki, jaki zaproponował Marks w odniesieniu do tzw. „burżuazyjnej” kultury XIX w. i który wyrażany jest w tym samym pełnym pogardy tonie, tak szeroko rozpowszechnionym przez marksistów. Niechęć zarówno wobec scholastycznego charakteru filozofii analitycznej, jak i prawdopodobnie wysokich aspiracji awangardowej filozofii nieanalitycznej prowadzi jednakże do trzeciego zagrożenia i szowinizmu. Oto od czasu do czasu można spotkać filozofów twierdzących, że ich własny kraj lub region potrzebuje jakiejś odrębnej filozofii, że każdy naród, aby wyrazić swe unikalne doświadczenia, potrzebuje własnej filozofii tak, jak potrzebuje hymnu narodowego i własnej flagi. Jednak, o ile powieściopisarze i poeci z pożytkiem mogą tworzyć literaturę narodową, w której młodzi mogą odnaleźć opowieść o powstaniu i rozwoju narodu, którego są obywatelami, o tyle wątpię, by istniało jakiekolwiek analogiczne zadanie dla filozofów. My, filozofowie, nadajemy się do budowania pomostów pomiędzy narodami, do kosmopolitycznych inicjatyw, ale nie do snucia opowieści. Kiedy już je snujemy, okazują się złe, jak te opowiedziane Niemcom o nich samych przez Hegla i Heideggera — o specjalnej relacji pewnego narodu do jakiejś ponadnaturalnej mocy.

Mam nadzieję, że nam, profesorom filozofii, uda się znaleźć jakiś sposób na ominięcie tych trzech pokus: rewolucyjnej tęsknoty do postrzegania filozofii raczej jako pewnego pośrednika przemian niż pojednania, scholastycznej tęsknoty do zamknięcia się w granicach swej dyscypliny i szowinistycznego zaślepienia. Wydaje mi się, że może to się nam udać, jeśli przyjmiemy za Deweyem, że nasza praca polega na godzeniu tego, co stare z tym, co nowe, a nasza funkcja zawodowa na uczciwym pośredniczeniu pomiędzy kolejnymi pokoleniami, różnymi dziedzinami kultury i poszczególnymi tradycjami. Tego rodzaju działalności pojednawczej nie da się jednak pełnić w sposób, który Lévi-Strauss nazwał kiedyś pogardliwie „kosmopolityzmem UNESCO”, takim kosmopolityzmem, który zadowala się zastanym *status quo* i broni go w imię różnorodności kulturowej. Kiedy w latach 40. powstawało UNESCO, taki właśnie kosmopolityzm kazał z rozwagą i szacunkiem milczeć o stalinizmie, dziś zaś — o religijnym fundamentalizmie i krwawych autokratkach, wciąż panujących nad sporą częścią świata. Godna najwyższego potępienia jest ta forma wchodzącego tu w grę kosmopolityzmu, który twierdzi, że „prawa człowieka” są bardzo dobre dla kultur europejskich, dla innych kultur jednak bardziej odpowiednia jest sprawna tajna policja, na usługach której są sądy, profesorowie i dziennikarze, jako dodatek dla więzień i tortur.

Alternatywą wobec tego fałszywego, samookłamującego się kosmopolityzmu jest taki, który ma jasną wizję pewnej specyficznej kosmopolitycznej ludzkiej przyszłości, wizję ogólnoplanetarnej demokracji, społeczeństwa, w którym tortury i zamykanie uniwersytetu czy gazety są powodem do oburzenia, bez względu na to, czy dzieje się to na drugim końcu świata, czy we własnym domu. Takie *kosmopolis* może być, pomijając politykę, równie wielokulturowe i heterogeniczne jak dotychczas. Jednakże w tej utopijnej przyszłości tradycje kulturowe nie będą już miały wpływu na decyzje polityczne, w polityce bowiem istnieć będzie tylko jedna tradycja: tradycja stałej czujności na dające się przewidzieć próby wykorzystania słabych i biednych przez silnych i bogatych. Tradycji kulturowej nigdy nie będzie wolno pogwałcić Zasady Dyferencji (*Difference Principle*) Rawlsa³, nigdy nie będzie wolno usprawiedliwiać nierówności szans.

Jeśli ta utopia kiedykolwiek się ziści, my, filozofowie, odgrywać będziemy prawdopodobnie mniejszą, marginalną, niemniej jednak pomocniczą rolę w jej tworzeniu. Tak bowiem jak Akwinata musiał pośredniczyć między Nowym Testamentem a Newtonem, jak Bergson i Dewey — między Platonem a Darwinem i jak Ghandi i Nehru — między językiem Milla i Locke'a a językiem *Bhagavad-gity*, tak samo ktoś będzie musiał pośredniczyć między egalitarnym językiem takiej polityki a wybitnie nieegalitarnymi językami wielu różnych tradycji kulturowych. Ktoś będzie musiał łagodnie i cierpliwie wplatać egalitarną politykę w język tradycji upierającej się przy rozróżnieniu na nielicznych mądrych — myślących racjonalnie bądź natchnionych — i całą resztę trwającą w bezładzie i pomieszaniu. Ktoś będzie też musiał przekonać nas, byśmy zmienili nawyk opierania decyzji politycznych na różnicy pomiędzy ludźmi takimi jak my — paradygmatycznymi przykładami ludzkich istot — i takimi wątpliwymi formami człowieczeństwa jak obcokrajowcy, niewierni, niedotykalni, kobiety, homoseksualiści, mieszańcy, ludzie zdeformowani czy kalecy. Takie rozróżnienia są wbudowane w nasze kulturowe tradycje, a co za tym idzie i w słowniki moralnego namysłu, lecz utopia nie ziści się, dopóki nie przekona się ludów świata jak niewiele znaczą te różnice.

To przekonywanie odbywać się będzie stopniowo, łagodnie i krok po kroku, nie zaś rewolucyjnie i hurtowo. Jednakże taka łagodna perswazja jest możliwa, albowiem jeśli nawet masowa demokracja może być pewnym specyficznym europejskim wynalazkiem, to idea jakiejś demokratycznej utopii znajduje odzwierciedlenie wszędzie. W każdej tradycji kulturowej znajdują się opowieści o tym, że wielu może widzieć dalej niż mędrcy, o usankcjonowanym tradycją okrucieństwie wywyższonych, rodzącym poczucie niesprawiedliwości wśród stojących niżej. W każdej takiej tradycji istnieją opowieści o idealnych małżeństwach między

³ *Difference Principle* tłumaczymy jako Zasadę Dyferencji zgodnie z propozycją polskich tłumaczy Rawlsa. Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

członkami gardzących sobą grup, o starodawnej nienawiści przełamanej przez cierpliwość i uprzejmość. Każda kultura, nieważne jak zaściankowa, zawiera materiał dający się wpleść w utopijne wizje jakiejś ogólnoplanetarnej, demokratycznej wspólnoty politycznej.

Myśl o wprowadzeniu demokracji raczej siłą niż perswazją, o zmuszeniu mężczyzn i kobiet do bycia wolnymi jest wewnętrznie sprzeczna. Nie ma jednak takiej sprzeczności w przekonaniu, że można ich skłonić do bycia wolnymi perswazją. Jeśli my, filozofowie, wciąż mamy jakąś funkcję do spełnienia, to jest nią ten właśnie rodzaj przekonywania. Kiedyś, gdy więcej niż teraz myśleliśmy o wieczności, a mniej o przyszłości, określaliśmy siebie sługami prawdy. Od jakiegoś czasu jednak mniej mówimy o prawdzie, a więcej o wiarygodności, mniej o oddaniu władzy prawdzie, więcej zaś o tym, jak zapewnić uczciwość tej drugiej. Uważam, że jest to przesunięcie zdrowe. Prawda jest wieczna i niezmienna, bardzo trudno jednak być pewnym, że się ją posiada. Wiarygodność, podobnie jak wolność, jest czymś doczesnym, przygodnym i kruchym, zawsze jednak można rozpoznać, czy się ją posiada, czy nie. W rzeczy samej, wolność, jaką najbardziej cenimy, to wolność bycia wobec siebie szczerym bez obawy przed karą z tego powodu. W świecie intelektualnym w pełni wrażliwym na czas, w świecie, w którym nadzieja na pewność i niezmiennność całkowicie zniknęła, my, filozofowie, nazwalibyśmy siebie sługami takiej wolności, sługami demokracji.

Takie traktowanie samych siebie pozwoliłoby uchronić się przed niebezpieczeństwami scholastyki, awangardyzmu czy szowinizmu. Oznaczałoby też jedno-myślność z Deweyem, co do tego że „filozofia może zaoferować tylko hipotezy i że mają one wartość tylko wtedy, gdy czynią ludzkie umysły wrażliwymi na życie”⁴. W świecie intelektualnym całkowicie wrażliwym na czas przyczynianie się do rozwoju takiej wrażliwości byłoby dla jakiegokolwiek akademickiej dyscypliny celem tak samo godnym szacunku jak rozwijanie wiedzy.

11 sierpnia 1993

Przekład *Adam Grzeleński i Andrzej Szahaj*

⁴ J. Dewey, dz. cyt., s. 91–92.