

Janusz Grygieńć

Rortiańska nadzieja na lepsze społeczeństwo.

Rzecz o zachodniej pysze i pragmatystycznej pokorze

Sięgający dziś po książkę Richarda Rorty'ego (1931–2007) czytelnik zapewne rzadko kiedy nie wie zupełnie, czego się po niej spodziewać. Zarówno szereg publikacji tegoż autora, jak i wiele prac poświęconych jego myśli (w zasadzie w każdej z jej możliwych odsłon) od lat stanowi element rzeczywistości księgarskiej na Zachodzie i w Polsce. Choć najważniejsza i bez wątpienia najbardziej znana praca Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury*, ukazała się u nas dopiero w 1994 roku, to sukcesywnie na ręce polskich czytelników trafiały także przekłady kolejnych książek: *Przygodność, ironia i solidarność* (1996), *Konsekwencje pragmatyzmu* (1998), *Obiektywność, relatywizm i prawda* (1999), *Filozofia jako polityka kulturalna* (2009) i *Spełnianie obietnicy naszego kraju* (2010). Owa konsekwencja nie dziwi, skoro Rorty to bez wątpienia jeden z najważniejszych współczesnych myślicieli, w dużej mierze odpowiedzialny za przypomnienie Amerykanom ich własnego dziedzictwa filozoficznego. Jego odejście od tradycji analitycznej ku pragmatyzmowi zapoczątkowało trwałą odmianę amerykańskiego życia intelektualnego, prowokując szereg dyskusji na niwie niemal każdej z subdyscyplin filozoficznych. To także jeden z niewielu filozofów, których prace odbiły się szerokim echem w mass mediach. Ich komentowania podejmowali się nie tylko filozofowie akademicy, ale też dziennikarze i przedstawiciele innych nauk humanistycznych. To w końcu myśliciel (jak sam zauważa) z równą siłą atakowany z politycznego prawa i z lewa, niejednokrotnie oskarżany o wywrotowość wobec moralności przeciętnych Amerykanów, obarczany winą za kryzys moralny młodzieży, w opinii wielu reprezentujący to, co najgorsze w Ameryce okresu schyłku jej dominacji w świecie.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

Z perspektywy filozoficzno-akademickiej Rorty'ego uznaje się za jednego z dwóch (obok Hilarego Putnama) naczelných reprezentantów neopragmatyzmu. Przypomnieli oni (choć Rorty zdecydowanie wiódł tu prym) swym pobratymcom nazwiska i koncepcje Charlesa Sandersa Peirce'a, Williama Jamesa i Johna Deweya, z których każdy, choć w różnym stopniu, odcisnął swe piętno na myśli Rorty'ego. Przedrostek „neo” zasadnie sugeruje nieortodoksyjność ujęcia dziedzictwa przodków. Rorty niejednokrotnie przyznawał, że z pism swych mistrzów czerpał wybiórczo, wykrajając z nich najstosowniejsze dla własnych celów koncepcje, ceniąc raczej „racjonalną” niż „historyczną rekonstrukcję” myśli pragmatystycznej¹.

Do Peirce'a, fundatora owej tradycji, Rorty sięgał akurat najrzadziej, dopatrując się w części jego prac szeregu niekonsekwencji, zrażając się zwłaszcza systemowym charakterem jego myśli i rolą przypisywaną w niej prawdzie obiektywnej jako celowi dociekań badaczy (niejednokrotnie przeciwstawiał w tym zakresie Peirce'a Ludwigowi Wittgensteinowi i Wilfridowi Sellarsowi). Sedno inspiracji stanowią tu w zasadzie dwie kwestie. Po pierwsze, obecny w najczystszej postaci we wczesnych pracach Peirce'a radykalny sprzeciw wobec tradycji metafizycznej. Po drugie, Peirce'owskie „traktowanie przekonań jako nawyków działania, nie zaś reprezentacji”², przeświadczenie, że „aby wydobyć znaczenie myśli, musimy [...] po prostu ustalić, jakie nawyki ona wytwarza, gdyż to, co dana rzecz znaczy, to po prostu pociągane przez nią nawyki”³.

Dużo częściej niż Peirce'a, czytelnik pism Rorty'ego napotyka nazwiska Jamesa i Deweya. Pierwszy w istotnym stopniu rozwinął myśl

¹ J. P. Diggins, *Iluzje pragmatyzmu. Modernizm oraz kryzys poznania i autorytetu*, tłum. M. Filipczuk, Oficyna Wydawnicza ŁośGraf, Warszawa 2010, s. 615. Jak stwierdza Rorty w prezentowanej tu pracy, najważniejsze filozoficzne osiągnięcia Jamesa i Deweya miały charakter nie tyle pozytywny, co negatywny, sprowadzając się do porzucenia kulturowanych dotychczas rozróżnień filozoficznych, zwłaszcza jeśli zbiegało się to z intencjonalnym zerwaniem z tradycją metafizyczną. Stąd też trudno trafić w książkach Rorty'ego na niekrytyczne nawiązania między innymi do Peirce'owskiego realizmu epistemologicznego, jego koncepcji prawdy jako idealnego kresu dociekań, jego rozważań ontologicznych, teologicznych i etycznych, do Jamesowskiej psychologii czy empiryzmu.

² R. Rorty, *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*.

³ C.S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, tłum. Z. Dyjas, w: idem, *Wybór pism semiotycznych*, PTS, Warszawa 1997, s. 80.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

Peirce'a (czasem ku nieskrywanemu niezadowoleniu jego samego), ale przede wszystkim ją spopularyzował. Zaszczepił teorię pragmatystyczną na grunt dyskursu prawdziwościowego, będąc m.in. autorem sławnego *dictum*, zgodnie z którym „»prawda«, by rzecz ująć w wielkim skrócie, jest tym, co korzystne w sferze naszych czynów”⁴, zaś sama prawdziwość to „określenie wszelkich przekonań, co do których praktyka dowiodła, że dobrze jest przy nich obstawać, i to z jasnych, konkretnych powodów”⁵. Prawda nijak się ma do Rzeczywistości, ale jest funkcją skuteczności naszych przedsięwzięć. Jest tym, w co z perspektywy praktyki opłaca się nam wierzyć⁶. James, podobnie jak Peirce, krytykował ideę prawd absolutnych, niezależnych od czynnika ludzkiego, autonomicznych względem praktyki społecznej i nieweryfikowalnych empirycznie. Zwalczał abstrakcyjny racjonalizm, upatrujący cnoty naukowej w ignorowaniu empirii, w tworzeniu konstrukcji czysto teoretycznych, wspartych na rozumowaniu apriorycznym.

W tym samym duchu wypowiadał się też ostatni z protoplastów neopragmatyzmu, któremu Rorty poświęca w swych pracach najwięcej miejsca – Dewey. W jego przypadku jednak za szczególnie inspirujący Rorty uznawał nie wkład w pragmatystyczną teorię prawdy, ale zapatrywania społeczno-polityczne. Dewey to bowiem piewca demokracji, „idei braterstwa i równości jako podstawy organizacji społeczeństwa”⁷, bojownik o lepszą przyszłość, który „rozdzielał braterstwo i pełnej miłości uprzejmość zalecane przez chrześcijańskie ewangelie od idei ponadnaturalnego pochodzenia, nieśmiertelności, opatrności i – co najważniejsze – grzechu”⁸. Przekonywał, byśmy nie dociekali więcej treści woli Bożej, a zaczęli dbać o swych bliźnich, zamiast czynić zadość wymogom świętych ksiąg, zajęli się potrzebami otaczających nas ludzi. Chciał, „żeby walka o sprawiedliwość społeczną była

⁴ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 97.

⁵ Ibidem, s. 38.

⁶ R. Rorty, *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*.

⁷ Idem, *Pragmatyzm jako pragmatyczny politeizm*, w: idem, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 74.

⁸ R. Rorty, *Amerykańska duma narodowa: Whitman i Dewey*, tłum. A. Karalus, w: idem, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, tłum. A. Karalus, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 33–34.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

zasadą ożywiającą państwo, duszą narodu”⁹, by pragnienie pewności, wiedzy i transcendencji ustąpiło w obliczu „czystej, radosnej nadziei” na lepsze jutro. Był w końcu gotów poświęcić wszystkie ugruntowane filozoficznie wzorce człowieczeństwa w imię upatrywania ideału już w samym tylko rozwoju osobowości. Nie ma bowiem żadnego punktu docelowego egzystencji, który realizowałby potencjał skryty w naturze ludzkiej.

Nie mniejszy wpływ od amerykańskich pragmatystów wywarli na Rorty’ego reprezentanci europejskiej myśli kontynentalnej. Mowa przede wszystkim o poststrukturalistach i egzystencjalistach, o Jacques’u Derridzie, Michelu Foucaulcie, Friedrichu Nietzsche, Martinie Heideggerze i Jeanie Paulu Sartrze. Rorty słusznie doszukiwał się pokrewieństwa ich myśli z pragmatyzmem w wydaniu Deweyowskim (zaś później również z koncepcjami kolejnej wielkiej inspiracji Rorty’ego – Thomasa S. Kuhna). Mowa tu także o jednym z dawniejszych myślicieli, Georgu Wilhelmie Friedrichu Heglu, któremu w młodości hołdował między innymi Dewey, a którego wczesne pisma bazowały na krytyce abstrakcjonizmu i racjonalistycznego uniwersalizmu Kanta¹⁰.

Nim jednak Rorty uległ czarowi pragmatyzmu, heglizmu, poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu, przez lata reprezentował analityczną tradycję namysłu filozoficznego. Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Bertrand Russell, a także związani z nurtem pragmatystycznym amerykańscy analitycy Willard Van Orman Quine, Wilfrid

⁹ Ibidem, s. 35.

¹⁰ Wpływ myśli Hegla na Rorty’ego był na tyle ważny, że osiã współczesnych sporów w anglosaskiej filozofii społecznej uczynił on podział na „kantystów” i „heglistów”, zaliczając pragmatystów właśnie do tej drugiej grupy. Zwolennicy heglizmu, w swej obronie instytucji liberalnych, rezygnują ze stosowania kategorii metafizycznych, z prób racjonalnego uzasadnienia tez głoszących wyższość zachodniego stylu życia nad innymi. Postawę heglowsko-pragmatystyczną Rorty określał „postmodernistycznym liberalizmem mieszczańskim”, charakteryzując go następująco: „w tej perspektywie narody, Kościoły czy ruchy społeczne świecą blaskiem przykładów historycznych nie dlatego, że odbijają promienie emitowane z jakiegoś wyższego źródła, ale w efekcie przeciwstawienia – porównań z innymi, gorszymi wspólnotami. Godność ludzka nie jest światłem wewnętrznym – ludzie mają godność, ponieważ uczestniczą w tym przeciwstawianiu” (R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom I*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 297–298).

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygień, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

Sellars i Donald Davidson – to niezmiennie punkty odniesienia w pisarstwie Rorty’ego, niekiedy z czasem traktowane coraz krytyczniej (Carnap, Russell), innym razem z niesłabnącą sympatią (Wittgenstein, Quine, Davidson). To właśnie na niwie tego nurtu filozofii zdobywał Rorty pierwsze szlify akademickie. Praca, która przyniosła mu uznanie środowiska naukowego, *The Linguistic Turn* (1967), to zbiór tekstów poprzedzony obszernym wstępem autorstwa Rorty’ego, dotyczących lingwistycznej odmiany filozofii analitycznej. Jego przygoda z tą tradycją nie trwała jednak długo. Dość szybko zraziła go uległość jej przedstawicieli wobec metodolatrii – aksjomatycznego przeświadczenia, że problemy filozoficzne można rozstrzygnąć z pomocą metody analizy językowej¹¹. W duchu filozofii Wittgensteina Rorty był raczej skłonny dostrzegać w rozważaniach analityków znamiona tych samych gier językowych, które pragnęli oni wyeliminować.

Niechęć do podejścia systemowego, jak też do konstruowania metod filozoficznych na wzór nauk przyrodniczych, waży na całej myśli Rorty’ego. Nie proponuje on żadnej teorii epistemologicznej czy ontologicznej. Zdecydowanie uciekając przed rozważaniami mieszczącymi się w ramach tradycyjnych działów filozofii, nie pyta o naturę rzeczywistości, o granicę oddzielającą to, co realne, od rzekomego pozoru. Wyzbywa się tradycyjnych podziałów, dualistycznego postrzegania świata jako rozerwanego między podmiot i przedmiot, umysł i ciało, teorię i praktykę, język i fakt. Jako pragmatysta, pryncypialnie odmawia ustosunkowania się wobec tradycyjnych sporów filozoficznych. Nie rozprawia o naturze obiektywnej Prawdy i Dobra, ale też „nie odwołuje się do jakiejś teorii istnienia rzeczywistości, wiedzy lub człowieka, która powiada, iż »nie ma czegoś takiego«, jak Prawda i Dobro. Nie dysponuje również »relatywistyczną« lub »subiektywistyczną« teorią Prawdy lub Dobra. Po prostu chce zmienić temat”¹². Pytany o możliwość odkrycia prawd ostatecznych, czy to skrytych pod postacią uniwersalnych wartości, czy reguł postępowania czyniących tym wartościom zadość, odpowiada

¹¹ Zob. idem, *Pragmatystyczne stanowisko współczesnej filozofii analitycznej*, w: idem, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 205–224.

¹² Idem, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 8.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

negatywnie. Filozofia szukająca takich prawd zawsze poniesie porażkę. Będzie udzielała odpowiedzi skrojonych na potrzeby swych czasów i przygodnych tradycji kulturowych, choć spowitych zapewne szczerymi, acz daremnymi zapewnieniami o swej uniwersalności. Nie przebije się przez zasłonę pozoru, skrzętnie otulającego to, co warte poznania, a do czego doprowadzić może bezkompromisowa racjonalność czy wiara religijna.

Prawdy nie sięgnie ani średniowiecze, ani oświecenie, ani Ateny, ani Jerozolima, ani zelota, ani naukowiec (zresztą nawet gdyby Jej sięgnęli, nie sposób byłoby tego obiektywnie dowieść). W tym względzie potomkowie i wierni wyznawcy oświeceniowego racjonalizmu mylili się równie mocno, co jego najzagorzalsi, religijni adwersarze. Emancypacyjne oświecenie nie uciekło przed tym samym fundacjonalizmem (przeświadczeniem o istnieniu obiektywnych podstaw ludzkiej wiedzy), który przenikał także teologiczny ogląd rzeczywistości, „osnuło dużą część swojej politycznej retoryki wokół wizerunku naukowca jako rodzaju kapłana, jako kogoś, kto dzięki temu, że jest »logiczny«, »metodyczny« i »obiektywny«, wszedł w kontakt z pozaludzką prawdą”¹³. Naukowiec, epigon „aroganckiego scjentyzmu, najmniej fortunnego dziedzictwa oświecenia”¹⁴, w swej bezkrytycznej penetracji rzeczywistości, owładnięty złudzeniem obcowania z Rzeczywistością, nie potrafi i nie chce uznać swych ograniczeń poznawczych.

Nie znaczy to jednak, że w oczach pragmatysty nauka jest bezużyteczna. Nic bardziej błędnego. „Esencjalizm okazał się owocny w wielu dziedzinach – w szczególności wtedy, gdy pomógł nam ujrzeć za złożonymi ruchami stosunki matematyczne lub też jasne mikrostruktury za zawiłymi strukturami makro”¹⁵. Pragmatysta nie mówi „nie” samej nauce, która bez wątplenia uczyniła życie ludzkie dłuższym i znośniejszym, umożliwiając też nowe sposoby samorealizacji, ale specyficznej postawie naukowca-apostoła, odkrywcy i wieszczki praw rządzących Rzeczywistością.

¹³ Idem, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 83.

¹⁴ Idem, *Pragmatystyczne stanowisko współczesnej filozofii analitycznej*, s. 209.

¹⁵ Idem, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 80.

Jeśli jednak pragmatysta lekką ręką odrzuca wiarę w Prawdę i Dobro, to jakie (jeśli w ogóle jakiegokolwiek) drogowskazy napotyka na swej ścieżce? W obliczu metafizycznej pustki, taką rolę mogą odgrywać jedynie „prawda” i „dobro” pisane małą literą, prawda i dobro nieesencjalistyczne, wyzbyte uniwersalnych roszczeń. W *Konsekwencjach pragmatyzmu* Rorty skrupulatnie wyliczył i scharakteryzował trzy wyznaczniki reprezentowanego przez siebie stanowiska: 1) antyesencjalizm implikujący, że „prawda nie jest czymś co ma istotę”¹⁶; 2) uznanie, że „nie istnieje epistemologiczna różnica między prawdą o tym, co powinno być, a prawdą o tym, co jest, ani też jakaś metafizyczna różnica między etyką a nauką”, i po trzecie 3) uznanie, iż „w dociekaniach nie ma żadnych ograniczeń z wyjątkiem konwersacyjnych – żadnych hurtowo wziętych ograniczeń wywiedzionych z natury przedmiotów, umysłu, języka, a tylko detaliczne ograniczenia zgłaszane w uwagach naszych kolegów – uczonych”¹⁷.

Kiedy więc pragmatysta pisze (niekrytycznie) o prawdziwości, z pewnością nie ma na myśli korespondencji z czymś wobec nas zewnętrznym. Sąd prawdziwy nie ma tłumaczyć, Jak Się Rzeczy Mają. Nic nie wskazuje na to, by rzekome „Prawdy” głoszone przez wieszczów nauki, religii i polityki miały oparcie w Rzeczywistości¹⁸. A skoro tak, to muszą stanowić zaledwie przejawy dobrych chęci (lub dokładniej: nieodpartych potrzeb) swych głosicieli. To, co zwą oni Prawdą, więcej mówi o nich samych, niż o czymś wobec nich zewnętrznym. „Prawda”, jeśli więc już musimy się tym pojęciem posługiwać, to zaledwie wiara w Prawdę, która winna wyzbyć się większych aspiracji. To jedynie Prawda konkretnych osób, żyjących w konkretnych czasach,

¹⁶ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 208.

¹⁷ Ibidem, s. 211.

¹⁸ Rorty zgadza się z Putnamowskim stwierdzeniem, że „jeśli przyjmujemy do wiadomości, że powiedzenie: »Niekiedy udaje się nam opisać rzeczywistość taką, jaka jest sama w sobie« jest n i e z r o z u m i a ł e, powinniśmy uświadomić sobie, że równie niezrozumiałe jest powiedzenie: »Nigdy nie udaje się nam opisać rzeczywistości takiej, jaka jest sama w sobie«, a jeszcze bardziej niezrozumiałe [...] jest powiedzenie: »N i e m o ż e m y opisać rzeczywistości takiej, jaka jest sama w sobie«” (H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 63–64. Por. R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, s. 57–78). Nie wiemy i wiedzieć nie możemy, co (jeśli w ogóle cokolwiek) skrywa się za fasadą opinii i zjawisk.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

miejscach i uwarunkowaniach, osób tworzących, nie zaś odkrywających zestawy prawdziwych sądów, korzystających z przeróżnych słowników, których zawartość narzuca im reguły dyskursu prawdziwościowego. Osoby te, zamknięte w fatalnej pułapce języka, są skazane na powielanie dostępnych im wzorców, nigdy nie wychodząc „poza zespół norm kulturowych, poza praktyczne imperatywy urabiające nasze myślenie”¹⁹. Wszechwładza języka daje się we znaki każdej sferze ludzkiej aktywności: w filozofii tak samo jak w nauce, literaturze, polityce czy gospodarce. Wszystko ulega „procesowi językotwórczych perturbacji”²⁰. Świat widziany oczyma pragmatysty jawi się więc jako dogłębnie antropocentryczny, ważą na nim wszystkie cechy ludzkiej egzystencji. To świat z konieczności lokalny, jak lokalny jest wymiar ludzkiego życia. „Nie istnieje nic takiego jak rzecz sama w sobie, pozbawiona opisu, uniezależniona od wszelkiego sposobu użycia, jakie przeznaczyłby dla niej człowiek”²¹.

Gdy jednak braknie „Prawdy”, jak rozstrzygać między konkurencyjnymi wizjami rzeczywistości? Jak odróżnić tę najwłaściwszą od pozostałych? Nie sposób uczynić tego w sposób obiektywny – przyznaje Rorty bez zażenowania. Nie oznacza to jednak, że folguje on rozpasanemu relatywizmowi, w ogóle nie widząc szansy udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania. Ochocho wskazuje, gdzie należy ich szukać – w tradycji amerykańskiego pragmatyzmu, u Deweya i Jamesa. Dostarczają oni bowiem dwu kryteriów rozstrzygnięcia o słuszności przekonań: użyteczności i spójności. Użyteczność to zdolność przysparzania korzyści, spójność to zgodność z szerszym systemem sądów uznawanych za prawdziwe. Razem mogą służyć za probierz pragmatystycznej prawdy. Trzeba jednak baczyć jednocześnie na jedną i drugą. Użyteczność sądu, wiążąca się z jego możliwością ułatwienia nam obcowania z rzeczywistością, może przemawiać na korzyść działań intuicyjnie pojmowanych przez nas jako z gruntu niesłuszne, kolidujące z innymi, nie mniej doniosłymi dla nas sądami.

¹⁹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Wydawnictwo Res Publica, Warszawa 1990, s. 9.

²⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 235.

²¹ R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia postnietscheańska*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 124.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

Z kolei wzięwszy za jedyny wyznacznik prawdziwości spójność, musielibyśmy przystać na istnienie wielu równie spójnych, a więc równie słusznych, co nasz, światopoglądów. Także w ramach własnego *Weltanschauung* mielibyśmy do czynienia z wieloma rywalizującymi o miano prawdziwych, równie spójnymi systemami sądów.

Użyteczność i spójność – oto stabilny fundament systemu społecznego. Jednak przyjęcie takich nieobiektywnych kryteriów prawdziwości musi rodzić zarzut relatywizmu – hołdowania przeświadczeniu o epistemologicznej i aksjologicznej równoprawności wszystkich sądów i stylów życia. Ku zdziwieniu swych krytyków, Rorty jednoznacznie stwierdza, że relatywizm jest stanowiskiem nie do przyjęcia. O ile uniwersalizm stanowi pokłosie epistemologicznej *hybris* i moralnej ślepoty, o tyle radykalny sceptycyzm poznawczy to wyraz bezkresnej apatii i moralnej nieodpowiedzialności. Na czym polega różnica między pragmatystą i relatywistą? Z pewnością nie na stosunku do Prawdy i Dobra, nad które obaj przedkładają prawdy i dobra. Tym, co ich różni, jest pozycja, na którą cofają się, tracąc pod stopami metafizyczny grunt. Gdy relatywista osuwa się w otchłań solipsystycznego egoizmu, neopragmatysta sięga do ostatniego źródła nakazów moralnych i obiektywnej interpretacji rzeczywistości – tradycji wspólnotowej. W ten sposób oddala się ideologicznie od kojarzonych z nim niekiedy postmodernistów, by zbliżyć się do komunitarystów (a ściślej, do liberalnych komunitarystów). Tak oto neopragmatystyczny antyesencjalizm daje początek Rortiańskiemu etnocentryzmowi czy raczej (by być bardziej precyzyjnym) anty-antyetnocentryzmowi²². Skoro oświecenie porzuciło ideę teologicznej legitymacji rzeczywistości, zaś współczesność zrezygnowała także z oświeceniowego ideału rozumności, negując tym samym wszelki uniwersalizm, to jedynym pozostającym w naszej dyspozycji wyznacznikiem słuszności jest

²² Dlaczego swą postawę Rorty określił właśnie anty-antyetnocentryzmem, nie zaś po prostu etnocentryzmem? Przede wszystkim przez wzgląd na pejoratywne konotacje tego ostatniego terminu. Etnocentryzm to wywyższanie się członków jednej wspólnoty etnicznej nad inne, negatywna autodefinicja przez wskazanie grup gorszych, godnych pogardy lub protekcyjnego traktowania. Co innego anty-antyetnocentryzm. Reprezentować go znaczy stosować swoistą „filozoficzną terapię” (W. Burszta, *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, s. 196), pozwalającą dostrzec nam praktyczną wyższość naszej kultury nad pozostałymi.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygień, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

etos własnej społeczności. Nie bójmy się zaufać wspólnocie, „zaakceptować stanowisko, na które jesteśmy skazani, stanowisko istot nieposiadających takiego obrazu świata, który nie odzwierciedlałby naszych interesów i wartości”²³.

Anty-antyetnocentrysta jest więc przede wszystkim antyesencjalistą. Nie rości swej kulturze prawa do obiektywności przez wzgląd na „naturę ludzką” czy „wymagania racjonalności”. Reprezentowany przez niego „miniruch nie wysuwa jakiegóż ogólnego filozoficznego poglądu na istotę kultury ani też nie zaleca jakiejś polityki społecznej”, uznaje, że każda z kultur ma taki sam kontakt z rzeczywistością, „nie upoważnia w żadnej mierze do absolutyzowania własnego punktu widzenia, do nadawania mu jakiejś ponadczasowej wartości, czy to w kategoriach etycznych, czy tym bardziej poznawczych”²⁴. Z drugiej strony jednak anty-antyetnocentrysta nie rezygnuje całkiem z możliwości argumentacji. Uważa, że nasza kultura (zachodnia) jest lepsza od innych nie dlatego, że jest naszą kulturą, ale dlatego, że jest praktycznie najbardziej pożądanym sposobem życia bez względu na partykularne systemy wartości jej poszczególnych członków. Tożsamy z tym stanowiskiem neopragmatyzm zamienia dotychczasowe pojęcia Rzeczywistości i Prawdy na pojęcie lepszej przyszłości ludzkiej²⁵. Zamiast nieosiągalnej obiektywności ceni solidarność. Nad złudną Prawdę wynosi nadzieję na lepsze społeczeństwo. Co jest w tym kontekście godne naszej tęsknoty, a co nie i dlaczego, to akurat, zdaniem Rorty’ego, łatwo stwierdzić. Każdy przedstawiciel kultury niezachodniej, gdyby dać mu szansę przekonania się, jak wygląda życie „u nas”, a później postawić przed wyborem kultury, w której chciałby żyć, bez wątpienia wybrałby naszą. „Po pierwsze, [...] niektóre z osiągnięć Zachodu – opanowanie epidemii, likwidacja analfabetyzmu, ulepszanie transportu i komunikacji, standaryzacja jakości towarów i tak dalej – z całym prawdopodobieństwem nie zostałyby zlekceważone przez nikogo, kto zetknął się z nimi. Po drugie: Zachód jest lepszy niż każda inna ze znanych kultur w sprzęganiu kwestii polityki

²³ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 276.

²⁴ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 27.

²⁵ *Ibidem*, s. 16.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

społecznej z rezultatami przyszłego eksperymentowania, zamiast z zasadami i tradycjami przejmowanymi z przeszłości. I po trzecie: owa podatność na sekularyzację, na rezygnację [z kwestii] transcendencji, w dużym stopniu umożliwiła owo drugie osiągnięcie”²⁶. Wszystkie te zdobycze Zachodu przemawiają na korzyść cenionych przez nas wartości i instytucji. To jednak nie koniec. Równie dystynktywna i przesądzająca o atrakcyjności naszej kultury jest inherentna jej tolerancja i otwartość na różnorodność, mnogość „okien” w owej „semantycznej monadzie”, która sprowokowała rewolucje społeczne, naukowe, polityczne i gospodarcze, decydujące o dzisiejszym dobrobycie i światowej pozycji Zachodu²⁷. Żadna kultura nie przebije pod tym względem „mieszczańskiej kultury liberalnej”²⁸.

Powyższa argumentacja pozwala nam, ludziom Zachodu, obstawać przy uznawaniu wyższości swego stylu życia i słuszności („prawdziwości”) swych sądów, na których wsparliśmy każdą sferę własnej egzystencji, bez odwoływania się do kategorii metafizycznych. Dlatego anty-antyetycnocentryzm implikuje także gotowość stwierdzenia, że my, przedstawiciele kultury zachodniej, przyjmujemy pewne aksjomaty (np. założenie równości wszystkich ludzi pod kątem przysługujących im praw) bez możliwości ich racjonalnego ugruntowania²⁹. Ideały demokratyczne, tolerancja czy dialog – żadnego z nich

²⁶ R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze*, tłum. L. Witkowski, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, s. 49.

²⁷ Idem, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 312.

²⁸ Ibidem, s. 304.

²⁹ Skoro zaś nie sposób zarówno dojść natury rzeczywistości, jak w pełni racjonalnie argumentować za jakimś stanowiskiem etycznym lub politycznym, to powinniśmy zaprzestać dociekań filozoficznych w dotychczasowej postaci. Filozofia nie ma mieć nic wspólnego z Rzeczywistością, to bezustanna konwersacja, hermeneutyczne przedsięwzięcie o charakterze raczej terapeutycznym niż poznawczym, pozwalające dotrzeć do źródeł własnej tożsamości, utrzymać osobową integralność w obliczu utraty metafizycznego oparcia. Jej zadaniem jest też analiza naszego języka. Uzmysławia nam ona rolę odgrywaną przez różne metafory w życiu wspólnoty, bada jej system językowy, a także, a może przede wszystkim, uwrażliwia na zagrożenia i szanse, jakie może nieść zarówno kultywacja, jak i autokreacja języka. Stąd też ideałem Rorty’ego jest nie filozof, ale liberalna ironistka, wciąż szukająca nowych sposobów opisu siebie, zawsze przejęta swym lokalnym usytuowaniem, nękana myślą, że „urodziła się w niewłaściwym plemieniu, że nauczono ją grać w niewłaściwą grę językową. Obawia się, że proces uspołecznienia, który dając jej język uczynił z niej ludzką istotę, być może dał jej niewłaściwy język, a tym samym niewłaściwą ludzką istotę” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 110).

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

nie sposób obronić teoretycznie, a jedynie praktycznie, przez przyrównanie naszego społeczeństwa do tych rządzonych odmiennie³⁰. Stąd też nie mamy innego wyjścia, jak przyznać otwarcie, że „my, zachodni liberałowie, w to wierzymy, i tym lepiej dla nas”³¹. Żadne próby tworzenia konstrukcji teoretycznych, a tym bardziej metafizycznych, racjonalnego uzasadnienia elementów naszego światopoglądu nie mogą się powieść, zawsze upadną w obliczu zarzutów o zaledwie lokalny charakter wymogów racjonalności i słownika zachodniego. Stąd też „liberałowie [...] powinni porzucić rozróżnienie między racjonalną oceną a kulturowym uprzedzeniem”³², nie uciekać panicznie przed uznaniem partykularyzmu własnych zapatrywań, a nawet ich irracjonalności.

Oczywiście, anty-antycentryzm wymaga w przypadku większości osób radykalnej zmiany perspektywy, pokornego przystania na własną niewiedzę, zwątpienia w możliwość trwalszego, teoretycznego ugruntowania naszego bytowania, świadomą rezygnację z argumentacji na rzecz własnych opinii. Pozbawia on także dwóch „metafizycznych pociech”, na jakie zawsze mogą liczyć stronnicy obiektywności. Pierwsza to „myśl, że przynależność do naszego

³⁰ Najlepiej zdaniem Rorty’ego pogląd ten ujął Winston Churchill swym sławnym *dictum*, że demokracja to najgorsza z możliwych form rządzenia, ale jednocześnie najlepsza z dotychczas wypróbowanych (idem, *Solidarność czy obiektywność?*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 46).

³¹ R. Rorty, *O etnocentryzmie*, s. 310.

³² Ibidem. Konsekwencją tego poglądu jest świadome dzielenie ludzkości na grupy, z którymi można dyskutować (z racji pokrewieństwa słowników i podzielanych wartości) i te, z którymi debatować nie sposób, bowiem brak w ich przypadku podstaw do owocnej rozmowy (R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność*, s. 49). Rorty otwarcie przyznawał, że Nietzschego czy Loyolę, owych „wrogów demokracji”, możemy z czystym sumieniem traktować jak szaleńców, wariatów, których zrozumieć nie potrafimy i nie chcemy (idem, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 279–280). W końcu „nie wiadomo, w jaki sposób argumentować na rzecz poglądu, że ludzie powinni być raczej liberałami niż fanatykami, nie dając się przy tym ponownie zapędzić w teorię natury ludzkiej, w filozofię. Musimy chyba [...] obstawać przy tym, że nie na każdy argument musimy odpowiadać, odwołując się do tych kategorii, w których został przedstawiony. Duch ugody i tolerancji musi poskromić chęć operowania dowolnym słownikiem” (ibidem, s. 283).

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

gatunku biologicznego niesie ze sobą pewne »prawa«³³, myśl fundamentalna z perspektywy naszego dziedzictwa kulturowego, skutkująca przypisaniem ludziom niezbywalnej godności i uprawnień³⁴. Druga, zgodnie z którą „nasza wspólnota nie może całkowicie wyginąć”³⁵, leży u podstaw naszej wiary we własną wyjątkowość i niepowtarzalność, w wagę swej misji dziejowej, w kumulatywny rozwój nauki, sztuki i polityki. Jej konsekwencją jest przeświadczenie, że gdyby cały dorobek ludzkości miał jutro przepaść, zaś ona sama doznać amnezji, skazana na odtwarzanie tożsamości od początku, to bez wątplenia podążyłaby tą samą drogą, co uprzednio. Znow znalazłaby swych Arystotelesów, Augustynów i van Eycków, Kartezjuszy i Michałów Aniołów, Kantów i Goyów, a w końcu Wittgensteinów, Sartre’ów, Picassów i Rorty’ch. Wszystko nieuchronnie potoczyłoby się tymi samymi torami. Rozwój sztuki, nauki i filozofii polega bowiem na stawianiu i dawaniu odpowiedzi kolejnym, powiązanim ze sobą nierozzerwalnymi więzami wynikania i płynącym wprost z ludzkiej natury, pytaniom.

Pragmatysta odrzuca obydwie te myśli: retorykę niezbywalnych, przyrodzonych praw człowieka i teleologiczną wizję podróży odbywanej przez ducha ludzkiego. Świadomie rezygnuje z pewności podsycanej złudną wiarą w uniwersalną wartość człowieka i kultury Zachodu, wynosząc ponad nią świadomość znikomości ludzkiej egzystencji i nadzieję na lepsze jutro. Nie daje się zniewolić przeszłością, nie przydaje jej *post factum* sensu z perspektywy teraźniejszości, ale próbuje interpretować dzisiaj z perspektywy możliwego jutra. Nic dziwnego, że wielu myślicieli zawracało z owej drogi zwątpienia z powrotem na tę metafizycznej pewności. Nawet ci mieniący się liberałami ulegali obawie, że „nasze liberalne nawyki i nadzieje nie wytrzymają” „prób zredukowania obiektywności do solidarności”³⁶. Doskonały przykład stanowi tu Jürgen Habermas – orędownik idei „idealnej sytuacji komunikacyjnej”,

³³ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność*, s. 50.

³⁴ Rorty zaskakuje tu swą bezkompromisowością. Jego stwierdzenie, że „gadanina o »prawach« to próba czerpania korzyści z metafizyki bez wynikających stąd zobowiązań” może razić nawet mieszczańskich liberałów niechętnych fundacjonalizmowi (ibidem).

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 45.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygień, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

w której miałyby zaniknąć wszelkie zakłócenia (czy to pod postacią indywidualnych obsesji, społecznych antypatii, kulturowej hegemonii, czy politycznej dominacji i kontroli jednej grupy nad innymi) dyskursu społeczno-politycznego. Rorty jednoznacznie stwierdza, że przekroczenie nieusuwalnych ograniczeń *conditio humana* jest niemożliwe. Dystans wobec wartości wpojonych w procesie socjalizacji (ów zalecany przez Habermasa postkonwencjonalny etap rozwoju moralności) nie przemieni nas w racjonalnych rozmówców.

Niestety, niewielu myślicieli politycznych obrało kurs różny od Habermasa. O dziwo, obok wspomnianych już amerykańskich pragmatystów, dość często spotykamy wśród sprzymierzeńców Rorty'ego filozofów nieliberalnych, ba, nawet otwarcie i żązarce liberalizm atakujących. Jest tu bowiem miejsce dla Michaela Oakeshotta, zaliczanego przeważnie do konserwatystów (choć przez nich samych ocenianego dość ambiwalentnie), piętnującego abstrakcyjny racjonalizm w imię dowartościowania praktyki (zwłaszcza tej politycznej), podkreślającego niedoskonałości i braki ludzkich zdolności poznawczych czy też fakt nieuniknionego spętania jednostek więzami tradycji wspólnotowych. Autor *Przygodności, ironii, solidarności* często wspomina w tym kontekście także pisma komunitarystów, z Alasdaiem MacIntyre'em na czele – uznawanym niekiedy za najbardziej bezkompromisowego spośród nich³⁷.

³⁷ Zob. Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010. Komunitarystów łączy z Rorty'm intencjonalne odrzucenie uniwersalizmu etycznego i politycznego na rzecz uznania kontekstualnego wymiaru egzystencji ludzkiej. Za szczególnie pragmatystyczne uznawał Rorty komunitarystyczne twierdzenie, że „instytucje polityczne »presuponują« jakąś doktrynę natury istot ludzkich i że taka doktryna, przeciwnie niż oświeceniowy racjonalizm, musi jasno postawić sprawę zasadniczej historyczności »ja«” (R. Rorty, *Pieruszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 265). Miał też Rorty z komunitarystami podobnych adwersarzy. W końcu za główny cel swego ataku obierali oni uniwersalistyczną, metafizyczną (przynajmniej w swych pierwszych odsłonach) teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa, którą atakował także Rorty, choć jego opinia w tej kwestii ulegała dość znacznym modyfikacjom. Najpierw (*Solidarność czy obiektywność?* – 1985 i *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański* – 1983) miał Rawlsa za kolejnego eskapistę od przypadkowości ludzkiego żywota, przerażonego konsekwencjami, jakie niesie „samotnicza zaściankowość, pogodzenie z faktem, że jesteśmy tylko tą, a nie inną historyczną chwilą, a nie przedstawicielami czegoś ahistorycznego” (R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, s. 48). Jednak już kilka lat później Rorty odczytywał Rawlowską *Teorię sprawiedliwości* wyraźnie przez pryzmat *Liberalizmu politycznego*, jako koncepcję kontekstualną i doskonale wpisującą się we wspólnotowy, neopragmatystyczny paradygmat etyczno-polityczny. Samego Rawlsa zestawiał wówczas z Deweyem i przeciwstawiał Ronaldowi Dworkinowi. W *Pieruszeństwie demokracji wobec filozofii* (1988) Rorty pisał, że „Rawls z czystym sumieniem, wbrew Kantowi, może zgodzić się z Heglem i Deweyem i

W dobie hegemonii idei multikulturalizmu i niesłabnącego podziwu dla innych kultur, Rorty mówi nam zatem: dość poszukiwań i zachwytów nad nimi. Niech te kultury patrzą na nas. Ani one, ani myśmy nie odkryli „Prawdy”, więc skupmy się na tym, że my, zachodni liberałowie, skuteczniej ułatwiamy sobie życie. Niech to przemówi na korzyść naszą, naszych idei i naszych rozwiązań społecznych, politycznych i gospodarczych. Choć wszystkie prawdy są równie względne, to my wiemy prym w kwestii rozwiązań praktycznych. I chwała nam za to.

Gdyby Rorty poprzestał na takiej konstatacji, trzeba by go uznać raczej za bezkrytycznego apologetę zachodniego stylu życia, nie zaś, jak się to częstokroć czyni, za jego niewygodnego krytyka. Stąd też tak ważne miejsce w dorobku tego myśliciela zajmują eseje zamieszczone m.in. w prezentowanej tu pracy. To w nich wskazuje autor na problemy, które mogą przesądzić o końcu światowej dominacji naszej kultury, a nawet o jej całkowitym upadku. Prozachodni etnocentryzm zdaje się tu stopniowo kapitulować, górę zaczyna brać nie obrona wartości naszej kultury, ale próba zapobieżenia jej zanikowi. Choć Rorty identyfikuje co najmniej kilka czyhających na nią zagrożeń, te najpoważniejsze oscylują wokół biedy. Autor kładzie w tym kontekście nacisk zarówno na dysproporcje majątkowe społeczeństwa amerykańskiego, jak i te narosłe między krajami rozwiniętymi i resztą świata. W pierwszej kwestii Rorty pozbawia nas złudzeń. Nie było i nie będzie nigdy liberalnej demokracji tam, gdzie panuje bieda. Demokracja wymaga zapewnienia obywatelom niezbędnego minimum egzystencjalnego. Gdy go zabraknie, zniknie legitymacja systemu, a to bezpośrednio spowoduje jego atrofię.

utrzymywać, że oświeceniowa próba wyzwolenia się z tradycji i historii, odwołania do »Natury« czy »Rozumu« to samooszukiwanie się” (idem, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 269), „podążając w ślad za Deweyem, pokazuje nam, w jaki sposób demokracja liberalna może obyć się bez założeń filozoficznych” (ibidem, s. 266).

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

W przeciwieństwie do innych form rządów, demokrację cechuje znaczny potencjał autodestrukcyjny. Bieda dotykająca czwartą część społeczeństwa może wyrzucić ład i konsensus społeczno-polityczny do góry nogami. Wiele zaś wskazuje na to, że ku temu właśnie zmierzają społeczeństwa zachodnie. Rolę awangardy odgrywa w tym względzie nie kto inny, jak Ameryka, powoli zaprzepaszczająca szansę daną jej przez minione pokolenia. Jej „brazylizacja”, a więc postępujące rozwarstwianie społeczne, coraz bardziej czyni z niej kuriozalny twór polityczny zamieszkiwany przez osoby, których nie łączy nic poza przeszłością i językiem. Wywalczone w wiekach XIX i XX prawa pracownicze są tu dziś naginane bądź łamane, postrzegane jako przeszkoda na drodze rozwoju społeczeństw zachodnich, ciężar wążący na konkurencyjności ich produktów. Lewica amerykańska zajęła się poszukiwaniem własnej tożsamości, co zdaje się stanowić dla niej cel sam w sobie. Rzadko podejmuje dziś walkę z wyzyskiem i niesprawiedliwością społeczną. Złożyła broń, oddając pole neoliberalnym republikanom i częstokroć niewiele się od nich różniącym demokratom. Nikt nie staje już w obronie osób wykluczonych.

Równie pesymistycznie jawi się przyszłość Zachodu w perspektywie globalnej. Także tutaj przywykliśmy już do swej krótkowzroczności, niezważania na położenie innych narodów, jeśli nie mogą one przyczynić się do wzrostu naszego dobrobytu. Niewyobrażalna bieda trawiąca społeczeństwa Dalekiego Wschodu i Południa nigdy nie spędzała nam snu z powiek, choć, twierdzi Rorty, powinna. Dzisiaj owi biedacy „przekraczają naszą wyobraźnię, są dostępni jedynie poecie i statystykom”³⁸, jutro mogą stanowić realne zagrożenie dla naszego, wygodnego stylu życia. Rorty przyznaje marksistom „całkowitą słuszność w jednej kwestii: motorem historii jest ekonomia. Cała paplanina o potrzebie porzucenia »racjonalności technologicznej«, powstrzymania procesu »utowarowienia«, o potrzebie »nowych wartości« czy »niezachodniego sposobu myślenia«, nie przysporzy ani grosza wioskom hinduskim. [...] Nic tu nie pomoże cała miłość tego świata, wszystkie próby porzucenia »eurocentryzmu« czy »liberalnego indywidualizmu«, cała

³⁸ R. Rorty, *Miłość i pieniądze*.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygień, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

»polityka różnorodności« i paplanina o dbałości o środowisko naturalne»³⁹. Wyświechtany już slogan „gospodarka, głupcze” sam ciśnie się na usta.

To wszystko sprawia, że powinniśmy dziś spoglądać w przyszłość częściej i dogłębniej niż kiedykolwiek. Musimy kreślić realistyczne scenariusze uniknięcia bądź zminimalizowania katastrof, które mogą nas dotknąć. Tylko wówczas zdołamy zachować nadzieję na lepsze społeczeństwo, nadzieję, która kiedyś mogła ziścić się przy odrobinie szczęścia, jutro zaś wymagać go będzie dużo więcej.

* * *

Prezentowana tu książka Rorty’ego jest bez wątpienia wyjątkowa. Doskonale łączy w całość wiele aspektów jego myśli, przejrzyście ukazując więź spajającą jego agnostycyzm epistemologiczny z poglądami społeczno-politycznymi. Zresztą Rorty swe intencje zdradza już we Wstępie: „większość z tego, co napisałem w przeciągu ostatniej dekady, to próby powiązania mych nadziei na lepsze społeczeństwo – społeczeństwo globalne, kosmopolityczne, demokratyczne, egalitarne, bezklasowe i bezkastowe – z moją wrogością wobec platonizmu”. Owe, jakże oryginalne, próby powiodły się. Rortiańska filozofia nadziei świetnie współgra z antyesencjalizmem, ba, można zaryzykować tezę, że nie może się bez niego obejść.

Z racji swego charakteru, praca ta może zaskoczyć Czytelnika wielością poruszanych w niej tematów. Jest tu miejsce na esej autobiograficzny (*Trocki i dzikie storczyki*), gdzie Rorty „tłumaczy się” ze swych poglądów, podejmuje próbę przekonania swych adwersarzy o szczerości intencji, które przywiodły go ku pragmatyzmowi. Znajdujemy tu wykłady antyrepresentacjonizmu (*Prawda bez korespondencji z rzeczywistością*) i antyesencjalizmu (*Świat bez substancji czy esencji*) czystej wody, dyskusję z relatywizmem i uniwersalizmem, jak też prezentację utylitarnych (*Wprowadzenie. Relatywizm: odkrywanie i tworzenie, Etyka bez zasad, Wiara religijna,*

³⁹ Ibidem.

Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygień, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013

odpowiedzialność intelektualna i romantyczność) i filozoficzno-naukowych (*Thomas Kuhn, kamienie i prawa fizyki*) implikacji pragmatyzmu. Napotykały tu teksty niepowtarzalne, sytuujące pragmatyzm w kontekście teorii prawa i praktyki sądowniczej (*Banalność pragmatyzmu i poezja sprawiedliwości* i *Pragmatyzm i prawo: odpowiedź Davidowi Lubanowi*), dyskusji na temat misji amerykańskiego szkolnictwa średniego i wyższego (*Edukacja jako socjalizacja i jako indywidualizacja* i *Intelektualista humanistyczny: jednaście tez*) oraz miejsca religii w sferze publicznej (*Religia jako ucinanie rozmowy*). W końcu Rorty zamieszcza tu także wyjątkową obronę filozofii Martina Heideggera (*O nazizmie Heideggera*), przekonującą o autonomiczności jego myśli wobec nazistowskiego życiorysu, nieszablonowe porównanie marksizmu do chrześcijaństwa (*Niespełnione proroctwa, chwalebne nadzieje*), krytykę lewicy z pozycji patriotycznych (*Uniwersytet niepatriotyczny*) i swoisty hołd złożony heroizmowi pierwszych związkowców amerykańskich, połączony z propagacją ideału społeczeństwa bezklasowego (*Powrót do polityki klasowej*). Krótko mówiąc, Czytelnik dowie się z tej pracy nie tylko niemal wszystkiego, co dla Rortiańskiego neopragmatyzmu kluczowe, ale też pozna szereg przykładów stosowania perspektywy pragmatystycznej do współczesnych debat dotyczących sfery publicznej.