

## Odczyty i wykłady

Marcin Jaranowski

### **Problem postępu moralnego w etyce Richarda Rorty'ego\***

(Instytut Filozofii UMK, Seminarium Podoktorskie, II 2005 r.)

Niniejszy artykuł jest próbą wyciągnięcia konsekwencji z prac Richarda Rorty'ego, w których wypracowuje on pewną koncepcję moralności. Choć koncepcja ta z pewnością prowokuje do uzupełnień i komentarzy o charakterze socjologicznym czy politycznym, w tym tekście będę zmierzał przede wszystkim do zaakcentowania jej aspektów filozoficznych. Część główna artykułu, w której wyjaśnię znaczenie i wagę tytułowego problemu, poprzedzona będzie kilkoma zdaniem wstępu do filozofii Rorty'ego, napisanymi z myślą o czytelnikach, którzy nie mieli dotychczas okazji się z nią zapoznać. W owym z konieczności lakonicznym wprowadzeniu zaznaczę jedynie te elementy twórczości amerykańskiego filozofa, które pozwalają zrozumieć kontekst, z jakiego wyrasta jego teoria moralności. Nieco szerzej rozwinę problem etnocentryzmu i relatywizmu. W moim ujęciu problem postępu moralnego uwydatnia pewien niedostatek w etyce Rorty'ego. W ostatniej części artykułu zasugeruję możliwość dokonania jej uzupełnienia, korzystając z inspiracji, jakie daje etyka chrześcijańska.

Rorty identyfikuje się z tradycją pragmatyzmu i rozpatruje wszelkie koncepcje z punktu widzenia ich użyteczności praktycznej. Z kolei najbardziej podstawowym kryterium użyteczności, jakie znajduję w jego pracach, jest kryterium moralne, które sprowadza się do pytania: czy dany projekt teoretyczny

---

\* Poniższy tekst stanowi zapis referatu, który miałem zaszczyt wygłosić w lutym 2005 roku na spotkaniu Seminarium Podoktorskiego z Filozofii Praktycznej, prowadzonego przez prof. W. Tyburskiego, prof. R. Wiśniewskiego oraz prof. A. Szahaja, odbywającego się w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu. Dziękuję uczestnikom seminarium za wszystkie komentarze i uwagi, które zostały podniesione podczas dyskusji. Uwzględniłem je przygotowując artykuł do druku.

może przyczynić się do zmniejszenia ludzkiego cierpienia i oddalenia perspektywy okrucieństwa<sup>1</sup>. Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* twierdzi, że filozofia sama w sobie nie jest dziedziną ludzkiej aktywności, która posiadałaby jakiegś szczególne osiągnięcia na tym polu. Jego zdaniem pokojowe współzycie ludzi łatwiej jest osiągnąć formułując i wdrażając w życie projekty organizacji społecznej (projekty polityczne, nie zaś koncepcje filozoficzne). Nie oznacza to jednak, że Rorty całkowicie porzuca filozofię. Teorie filozoficzne są przez niego re-interpretowane (czy też, zgodnie z terminologią Rorty'ego: re-kontekstualizowane) i używane w celu wyrugowania pewnych tradycyjnych, bezużytecznych (jego zdaniem) przeświadczeń, oraz w celu obrony pewnej wersji liberalizmu, ale – co ważne – nie do jego filozoficznego ugruntowania czy upromocnienia<sup>2</sup>.

Dość zaskakująca definicja liberała użyta w książce *Przygodność, ironia i solidarność* (przejęta od Judith Shklar), potwierdza obecność moralnych przesłanek u podstaw filozoficzno-politycznych preferencji Rorty'ego: liberał to osoba, dla której okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy. Ironia, która – zdaniem autora – mogłaby z pożytkiem towarzyszyć temu przekonaniu, to wyrastająca z historycyzmu i nominalizmu akceptacja przygodności zarówno tego, jak i innych przekonań oraz pragnień. Liberalny ironista – osoba, którą staje się idealny czytelnik *Przygodności...* – zostaje zdefiniowany jako ktoś, kto do osobistych pragnień zalicza „nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne”<sup>3</sup>.

Wydźwięk najsłynniejszej książki Rorty'ego – jak i wielu innych jego prac – jest wyraźnie antymetafizyczny, szczególnie w tej mierze, w jakiej metafizyka wiąże się z esencjalizmem (rozumianym jako przekonanie, iż jakakolwiek rzecz posiada niezmienną istotę, którą można przeciwstawić jej cechom akcydentalnym). Amerykański filozof wymienia antyesencjalizm jako pierwszą cechę pragmatyzmu<sup>4</sup> i obstaje przy poglądzie, zgodnie z którym wszelkie własności mają charakter relacyjny. W związku z powyższym krytykuje on wszelkie koncepcje moralności oparte na idei istoty człowieczeństwa czy też nieziennej natury ludzkiej. Zarówno obowiązujące normy moralne, jak i koncepcje moralności, są rozumiane jako wypadkowa przygodnych okoliczności społeczno-kulturowych, z których wyrastają. Zaakceptować tak rozumianą przygodność własnego sumienia, a mimo to pozostać mu wiernym – oto rodzaj heroizmu, o którym z uznaniem pisze Rorty i który w jego koncepcji stanowi przeciwwagę dla niezłomności w obstawianiu przy poglądach roszcujących sobie pretensje do ponadkulturowej ważności<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 14–15.

<sup>2</sup> Zob. *ibidem*, s. 73–74 oraz 83.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>4</sup> Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 208.

<sup>5</sup> Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 75.

Wyjaśniając swoje stanowisko Rorty nie waha się używać pojęcia etnocentryzmu i znany jest z prób jego rehabilitacji. Z pewnością świadome przyjęcie etnocentryzmu jako stanowiska teoretycznego (w odróżnieniu od nieświadomej postawy etnocentrycznej) przynajmniej częściowo zdejmuje z tego pojęcia złą sławę. Jawny etnocentryzm filozofii Rorty'ego w sposób oczywisty czyni ją odporną na zarzut relatywizmu w jego dość popularnej formie, tzn. takiej, w której uznaje się, że relatywizm prowadzi do odrzucenia idei uprzywilejowanego charakteru jakiegokolwiek tradycji, systemu wartości, przekonań, itd. W tym sensie mówi się o „pułapce relatywizmu”, tzn. o czymś, czego należy się wystrzegać. Z pewnością koncepcji, w której deklaruje się przekonanie o wyższości tradycji i standardów życia rodzimej grupy etnicznej w stosunku do innych grup, nie można zasadnie przypisać braku preferencji aksjologicznych. Jeśli – tak jak Rorty – założymy, że w praktyce etnocentryzm jest powszechny, a jednocześnie zdefiniujemy relatywizm jako „pogląd, że każde przekonanie na pewne tematy lub być może na *wszelkie* tematy, jest tak samo dobre, jak każde inne”<sup>6</sup>, to relatywizm okazuje się czysto teoretyczną fikcją.

Reakcja Rorty'ego na zarzut relatywizmu w takiej właśnie teoretycznej formie sprowadza się nie tyle do wysiłku jego odparcia, co prób jego unieważnienia. Amerykański filozof uznaje, że nie musi podzielać samych przesłanek leżących u podstaw sporu absolutyzm–relatywizm. Jego zdaniem jedną z nich jest przekonanie o konieczności rozróżnienia dwóch władz, w jakie wyposażony jest człowiek, z których jedna (np. rozum) zdolna jest do wzniesienia ludzkich zdolności poznawczych do poziomu uniwersalnych i absolutnych kryteriów prawdziwości, druga zaś (np. uczucia) obniża ich loty do poziomu przesądów i uprzedzeń<sup>7</sup>. To rozróżnienie, stanowiące część „wertikalnego” modelu poznania, zostaje przez Rorty'ego przedefiniowane na terminologię odnoszącą się do wzajemnych, „horyzontalnych” relacji oraz cech opisów (np. nowatorstwo, zgodność, koherencja). W ujęciu tym przyjmuje się, że nie można wnieść się ponad lokalność takich opisów, by dokonać ich porównania. Nie można zatem bezstronnie rozstrzygać kwestii „względności”.

W moim przekonaniu to przedefiniowanie nie wystarcza, aby uwolnić koncepcję Rorty'ego od wszelkich związków z relatywizmem. Myślę, że można dopatrzeć się takiego powiązania, zwracając uwagę na *deklaracyjny* charakter etnocentryzmu autora *Przygodności, ironii i solidarność*. Ujmując rzecz zwięźle, można powiedzieć, że tym, co różni tzw. „szczerzy etnocentryzm” Rorty'ego, od etnocentryzmu, który moglibyśmy nazwać „nieszczerym”, jest właśnie przesłanka relatywizmu. Wyjaśnię, co mam na myśli.

Melville Herskovits, formułując swoje słynne stanowisko relatywizmu kulturowego, określił jego zadanie jako „wydźwignięcie nas z bagna etnocentryzmu”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, s. 213.

<sup>7</sup> Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 73–88 (unieważnienie zarzutu M. Sandela skierowanego pod adresem koncepcji I. Berlina) oraz *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, s. 213–222.

<sup>8</sup> M. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1948; przytaczam za: J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981, s. 89–90.

Ale argumentacja Herskovitsa mająca skłonić nas do tolerancji wszelkiej kulturowej odmienności zawiera jednocześnie twierdzenie, iż niemożliwe jest wydawanie sądów wartościujących niezależnych od układu odniesienia kształtowanego w procesie enkulturacji. Ów rodzaj nieuniknionej stronniczości jest tym, co charakteryzuje wszystkie kultury i zrównuje ich wartość w sensie formalnym, tolerancja ma wynikać z przekonania, iż nie ma wolnego od enkulturacji układu odniesienia, który umożliwiłby porównanie wartości dwóch odmiennych sposobów organizacji społecznej. To twierdzenie jest zaś całkowicie zgodne z tezą, iż jesteśmy skazani na wartościowanie kultur według preferencji nabytych w procesie wdrażania w system wartości *naszej* kultury. Po wydostaniu się z bagna nieszczerzego etnocentryzmu możemy nadal uznawać wyższość własnej kultury, z tą różnicą, że odrzucamy możliwość neutralnego kulturowo uprawomocnienia tej wyższości. Możemy powiedzieć otwarcie, że najwyższa pozycja przyznawana własnej kulturze jest – powiedzmy – wyróżnieniem w konkursie, którego reguły sami, zgodnie z jej wzorcami, wypracowaliśmy, i że wyobrażamy sobie, iż mogą istnieć inne, równie arbitralne konkursy, gdzie nasza kultura nie będzie wyróżniona.

Dlatego utrzymuję, że szczerzy etnocentryzm Rorty'ego wynika, bądź przynajmniej może bez sprzeczności wynikać, z przyjętego w założeniu relatywizmu kulturowego, choć sam Rorty używa etnocentryzmu jako broni przeciw zarzutom relatywizmu jako „pułapki”. I faktycznie, nie jest on z pewnością relatywistą w sensie kogoś, kto zrównuje wartość wszelkich kultur lub tradycji, tracąc całkowicie aksjologiczne preferencje; ale jest relatywistą w tym znaczeniu, iż przyjmuje założenie, że nie ma kryteriów wartościowania, które nie byłyby relatywne kulturowo. Reasumując tę kwestię przy użyciu przyjętego rozróżnienia: etnocentryzm może być stanowiskiem niezgodnym z relatywizmem, ale tylko jeśli jest nieszczerzy, sama bowiem idea *szczerzego* wywyższania własnej kultury czy grupy etnicznej ponad inne stanowi opozycję wobec wiary, że w gruncie rzeczy, wyróżniając własną kulturę, wypowiadamy się w imieniu neutralnego kulturowo trybunału.

Akceptując powyższy wywód, akceptujemy jednocześnie definicję relatywizmu odmienną od tej, którą przytaczałem za Rorty'm. Jednakże nadal usprawiedliwia ona użycie pojęcia „relatywizm”. Możemy bowiem utożsamić relatywizm po prostu z przekonaniem, iż pewne (bądź wszystkie) cechy przedmiotów są względne, tzn. odpowiadają ich stosunkowi do innych przedmiotów<sup>9</sup>. Tak rozumiany relatywizm można wywieść wprost z antyesencjalizmu Rorty'ego. Ktoś mógłby uznać ten zabieg za zbyt pochopny, wskazując na fakt, że autor *Konsekwencji pragmatyzmu* powołuje się na stanowiska filozoficzne – w tym antyesencjalizm – stosując formułę typu „my, pragmatyści uważamy, że...” lub „my liberałowie wierzymy, iż...”, deklarując w ten sposób, że opowiedzenie się za konkretnymi poglądami wynika z bardziej podstawowego przekonania o uprzywi-

<sup>9</sup> Korzystam z klasycznej definicji wyłożonej przez W. Tatarkiewicza w tekście *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 18.

leowanym statusie rodzimej tradycji czy grupy etnicznej, której przedstawiciele takie poglądy głoszą. Jednakże właśnie ta deklaratywność, czy też szczerość etnocentryzmu Rorty'ego świadczy o tym, że zakłada się tu, iż przynależność do grupy etnicznej o specyficznej kulturze, tradycji, historii i języku, stanowi czynnik relatywizujący wszelkie wartościowanie, kryteria wartościowania rodzimej lokalności nie wystarczają zaś do bezstronnej oceny innych lokalności. Osoba, której etnocentryzm nie zakłada relatywizmu, nie deklarowałaby go w sposób szczerzy, gdyż wypowiadanie się w imieniu własnej tradycji czy kultury traktowałaby jako bezstronne wypowiadanie się w imieniu pewnej władzy ponadkulturowej.

Relatywizm może więc towarzyszyć etnocentryzmowi jako jego przesłanka i akceptując oba w wyżej przedstawionym zestawieniu, nie musimy obawiać się ani „pułapek” ani „bagien”, gdyż oba stanowiska wzajem zabezpieczają się przed niepożądanymi konsekwencjami, do których w postaci zradkalizowanej mogłyby prowadzić: przed nihilizmem i fundamentalizmem.

Specyficzny charakter etnocentryzmu Rorty'ego nie jest bez znaczenia w kwestiach etycznych. Wyraża się on w określonych i zdecydowanych preferencjach aksjologicznych obecnych w jego filozofii (choć jednocześnie Rorty zakłada, że nie można ich w sposób bezstronny i obiektywny uprawomocnić). W polemice z Cliffordem Geertzem stwierdza on, że etnocentryzm uniemożliwia popadnięcie w postawę nazywaną czasami „miękkim” liberalizmem, postawę tolerancji tak szerokiej, iż prowadzącej do zaniku kulturowych preferencji oraz utraty wszelkiej zdolności do okazywania moralnego oburzenia i pogardy. Stan ten określa jako rozmycie tożsamości moralnej. W przypadku konkretnej tradycji, z jaką identyfikuje się Rorty, owo rozmycie charakteryzuje się tym, iż „[n]ie napawa nas już dumą fakt, że jesteśmy mieszczańskimi liberałami, że stanowimy część wspaniałej tradycji, że cieszymy się obywatelstwem nieposłedniej kultury”<sup>10</sup>.

Postawa moralna w ocenie amerykańskiego filozofa nie jest zatem postawą eliminowania wszelkich kulturowych antypatii, lecz przeciwnie, tożsamość moralna wymaga ekskluzywizmu, umożliwiającego stanowcze wystąpienie przeciw działaniu uważanemu za niesłuszne<sup>11</sup>. Przechodząc teraz do bardziej szczegółowej wykładni etyki Rorty'ego, postaram się uwypuklić tę właśnie ideę, konfrontując ją z koncepcją postępu moralnego wyłożoną w jego pracach. Zastanowię się, czy nie wchodzi ona ze sobą w konflikt. Tytułowy problem postępu moralnego, przyjmie przede wszystkim formę pytania: czy i w jakim sensie idea takiego postępu sprzeciwia się założeniu o ekskluzywnym charakterze tożsamości moralnej.

Artykuł Rorty'ego pt. *Moral Universalism and Economic Trige*, rozpoczyna się propozycją odróżnienia dwóch sposobów zadawania pytania o moralną

<sup>10</sup> R. Rorty, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Mariański, Warszawa 1999, s. 304.

<sup>11</sup> Ibidem.

tożsamość: metafizycznego („Czym jesteśmy?”) i politycznego („Kim jesteśmy?”)<sup>12</sup>. W pierwszym przypadku pytamy o to, co odróżnia ludzi od zwierząt, poszukując istoty człowieczeństwa, niezmiennej ludzkiej natury. Drugie pytanie ma za zadanie zorganizować ludzi dzielących pewne cele we wspólnotę, ma prowadzić do integracji danej grupy i podwyższenia jej samoświadomości. Rorty stwierdza, że tradycyjny uniwersalizm moralny miesza ze sobą te dwa pytania – jego zwolennicy zakładają, że wskazanie na istnienie cech wspólnych wszystkim istotom ludzkim może wyjaśniać, dlaczego (a być może także jak) ludzie powinni zorganizować się w powszechną moralną wspólnotę. Amerykański filozof opowiada się za oddzieleniem powyższych pytań. W kulturze zachodniej pytanie metafizyczne straciło walory integracyjne, gdyż osłabła sama wiara w istnienie niekontrowersyjnej na nie odpowiedzi.

Etyka Rorty’ego będzie zatem sprowadzała się do kwestii relacji wspólnotowych. Przedefiniowanie stanowisk teoretycznych w kierunku interesów grup społecznych jest charakterystyczne dla jego filozofii w ogóle. Już samo pragmatyczne pojmowanie teorii jako narzędzi do realizacji ludzkich celów, przekłada spory teoretyczne na spory pomiędzy grupami osób o odmiennych oczekiwaniach i pragnieniach. Problemy i pojęcia tradycyjnie uznawane za czysto teoretyczne, w ramach neopragmatyzmu Rorty’ego zostają sprowadzone do problemów moralno-politycznych. Racjonalność, dla przykładu, jest opisywana jako zespół cnót moralnych, takich jak tolerancja, otwartość, gotowość do dyskusji<sup>13</sup>. Pragnienie obiektywności to zamaskowana forma lęku przed zniknięciem jakiegś wspólnoty ludzi<sup>14</sup>, itd.

Spośród koncepcji moralności Rorty akceptuje te, które za punkt wyjścia analizy problemu zobowiązań moralnych przyjmują fakt integracji z rodzimą wspólnotą (szczególnie zycliwie wypowiada się o koncepcjach Willfrida Sellarsa i Anette Baier). Moralność w tym ujęciu rodzi się jako efekt identyfikacji z daną grupą społeczną. Poczucie odpowiedzialności moralnej za daną osobę jest rezultatem umiejętności postrzegania jej jako członka wspólnoty, z którą podmiot moralny się identyfikuje. Nie dziwi więc fakt, że w etyce Rorty’ego solidarność i lojalność odgrywają rolę podstawowych cnót moralnych.

W tekście *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność* znajdujemy próbę podważenia stanowiska, zgodnie z którym dwie tytułowe postawy moralne mogą wchodzić ze sobą w konflikt ze względu na fakt, iż wywodzą się z użycia dwóch różnych władz. U podstaw tego twierdzenia, i związanej z nim nieufności wobec lojalności, Rorty lokalizuje klasyczne kantowskie założenie, że rozpoznanie tego, co sprawiedliwe (czy też w ogóle – słuszne) wynika z podporządkowania się obiektywnej władzy rozumu, solidarność z najbliższymi zaś jest

<sup>12</sup> R. Rorty, *Moral Universalism and Economic Trige*, 1996, tekst dostępny na stronie internetowej: <http://www.unesco.org/phiweb/uk/2rpu/rort/rort.html>; w druku: Diogenes 1996, nr 173 (Spring).

<sup>13</sup> Zob. R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, [w:] *Obiektywność...*, (zwłaszcza) s. 58; a także: *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. zbior., Transit 1997, zeszyt 3.

<sup>14</sup> R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] *Obiektywność...*, s. 51.

raczej efektem poddania się niekontrolowanym siłom uczuć. Wiemy już, że amerykański filozof jest nieufny wobec tego typu rozróżnień. W odpowiedzi stara się pokazać, że da się zdefiniować i wyjaśnić sprawiedliwość społeczną jako efekt rozszerzenia zakresu identyfikacji moralnej, a więc jako lojalność wobec większej grupy osób. Jeśli nasza bliska krewna dopuściłaby się przestępstwa, krzywdząc kogoś nam nieznanego, moglibyśmy odczuć pokusę złożenia fałszywych zeznań podczas rozprawy sądowej, która decydowałaby o wymiarze kary za przestępstwo, aby w ten sposób oszczędzić cierpień członkowi rodziny. W klasycznym, kantowskim ujęciu, dylemat, jaki rodziłaby taka pokusa, sprowadzałaby się do wyboru pomiędzy opartą na uczuciach lojalnością wobec bliskich a opartą na rozumie sprawiedliwością, na którą zasługują, i do której są zobligowane wszystkie istoty rozumne. W ujęciu Rorty’ego decyzja o mówieniu w sądzie prawdy nie oznaczałaby rezygnacji ze stronnicych uczuć (lojalności) na rzecz racjonalnej i bezstronnej oceny tego, co moralnie słuszne (sprawiedliwości), lecz świadczyłaby o umiejętności rozszerzenia zakresu lojalności w taki sposób, że obejmowałaby ona także ofiarę przestępstwa, np. jako współobywatela tego samego państwa<sup>15</sup>.

Tego typu rozszerzenie zakresu identyfikacji stanowi w etyce Rorty’ego definicję postępu moralnego. W ostatnim rozdziale *Przygodności, ironii i solidarności* pisze on:

Zgodnie z poglądem, który proponuję, istnieje coś takiego jak postęp moralny i w istocie zmierza on w kierunku większej ludzkiej solidarności. Lecz solidarności tej nie uznaje się w nim za rozpoznanie jakiegś rdzennej jaźni, istoty człowieczeństwa obecnej we wszystkich istnieniach ludzkich. Uważa się ją raczej za zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia o ludziach zdecydowanie różniących się od nas jako o objętych zasięgiem ‘my’<sup>16</sup>.

Nasuwa się pytanie: co sprzyja takiemu rozwojowi, w jaki sposób ludzką tożsamość moralną uczynić możliwie jak najbardziej giętką? W artykule *Ethics Without Principles* amerykański filozof stwierdza: „najlepiej jest myśleć o postępie moralnym jako o kwestii powiększania *wrażliwości*, wzrostu uwrażliwienia na potrzeby coraz większej różnorodności ludzi i stworzeń”<sup>17</sup>. Istnieją grupy społeczne w sposób szczególny predysponowane do pobudzania *wrażliwości* moralnej. Rorty wymienia przede wszystkim pisarzy, etnografów i dziennikarzy. Literatura dostarcza nam obrazowych opisów konkretnych przypadków ludzkiego cierpienia czy upokorzenia, które mogą pobudzać moralną wyobraźnię i *wrażliwość* na krzywdę. Etnografowie pomagają zrozumieć pragnienia i racje grup etnicznych oraz specyfikę całych kultur, które w naszych oczach wydają się zacofane, nieracjonalne i obce. Dziennikarze mają możliwość wydobywania

<sup>15</sup> Zob. R. Rorty, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. zbior., Transit, 1997, z. 3.

<sup>16</sup> R. Rorty, *Przygodność...*, s. 259.

<sup>17</sup> R. Rorty, *Ethics Without Principles*, [w:] *Philosophy and Social Hope*, London 1999, s. 81.

na światło dzienne podobnych problemów, na które cierpią marginalizowane lub zapomniane grupy społeczne<sup>18</sup>.

Bardzo istotnym sposobem rozszerzania zakresu identyfikacji jest dyskusja. Rorty uznaje, że każda niewymuszona zgoda w kwestii tego, co należy zrobić, powołuje do życia wspólnotę. Dialog umożliwia znalezienie wspólnych dla rozmówców pragnień i przekonań. Gotowość do potraktowania danej osoby jako potencjalnego partnera w dyskusji, oznacza gotowość do uznania, iż osoba ta jest na tyle rozsądna, że konfrontacja z nią nie wymaga użycia przemocy. Ta zdolność, będąca dla Rorty'ego niczym innym, jak racjonalnością, jest warunkiem postępu moralnego.

Można jednak zadać pytanie: czy tak rozumiany postęp moralny ostatecznie nie grozi przyjęciem postawy, którą Rorty – w dyskusji z Geertzem – nazwał „zapaścią moralnej pewności siebie”? Czy postęp ten nie jest procesem rozmywania tożsamości moralnej, pogłębiania braku pewności co do znaczenia słowa „my”? Nieustanna gotowość do rozszerzania zakresu identyfikacji jest przecież między innymi gotowością do akceptacji rozmaitych standardów moralnych i poglądów odnoszących się do relacji międzyludzkich.

Amerykański filozof dostrzega tę groźbę i wyznacza granice postępu moralnego. Wymóg, by traktować ów postęp jako proces, który powinien trwać w nieskończoność, może osłabić nasze poczucie moralnej odpowiedzialności. Dlatego też Rorty wprowadza ideę „siły kontrastowej” potrzebnej do zbudowania moralnej tożsamości i – w związku z tym – czyni obiektem krytyki uniwersalizm moralny. W *Przygodności, ironii i solidarności* zaprzecza bowiem, jakoby stwierdzenie „jeden z nas, ludzi”, miało wystarczającą siłę kontrastową (np. w postaci zwierząt), aby wyrażało poczucie solidarności. „Twierdzę, że ‘my’ – pisze Rorty – ma zazwyczaj siłę kontrastową w odniesieniu do jakiegoś ‘oni’, które również składa się z istot ludzkich – niewłaściwego rodzaju istot ludzkich”<sup>19</sup>.

Z definicji postępu moralnego wynika, że powinniśmy dążyć do zmniejszania zakresu osób, o których mówimy „oni”. Takie dążenie wydaje się pociągać za sobą konkretyzację definicji „niewłaściwego rodzaju ludzi”. Jeśli tak jest w istocie, to postęp moralny zmienia naszą wizję świata w taki sposób, że przestaje być on miejscem pełnym nieokreślonego, wszędobylskiego zła, które zagraża ściśle określonej, zamkniętej wspólnotie, a staje się stopniowo miejscem, gdzie otwarta i mniej określona wspólnota odrzuca ściśle określone zło, tzn. konkretną wspólnotę złożoną z istot ludzkich „niewłaściwego rodzaju”.

Jak scharakteryzować ten rodzaj ludzi? Przede wszystkim nie spełniają oni wymogów racjonalności obowiązujących w „naszej” wspólnotie, ich sposoby zachowania nie mogą być całkowicie zrozumiałe w świetle rodzimych standar-

<sup>18</sup> Możemy do tego dodać, iż warunki globalizacji zdają się sprzyjać postępowi moralnemu. Rozwój technologii informatycznych, techniki komunikacji i transportu, wzrost dostępności, prędkości przepływu oraz ilości informacji, z pewnością daje więcej okazji do identyfikowania się z rozmaitymi wspólnotami jednocześnie.

<sup>19</sup> R. Rorty, *Przygodność...*, s. 257.

dów. Nie mogą zatem wzbudzić zaufania. Nie wykazują skłonności do negocjacji lub my nie jesteśmy w stanie potraktować ich jako partnerów do rozmowy. Jeśli zaś dochodzi do dyskusji – ujawnia ona różnice, które czynią mało istotnymi wszelkie podobieństwa. Wykluczenie ze wspólnoty moralnej odbywa się tu pomimo ewentualnej przynależności do tej samej wspólnoty innego typu. Naziści – sztandarowy przykład „siły kontrastowej” przytaczany przez Rorty'ego – mogą tak jak „my”, przeciwnicy bestialstwa, należeć do tego samego grona, np. wielbicieli muzyki poważnej, lecz jest to podobieństwo nieistotne wobec niemożliwej do zignorowania różnicy przekonań i standardów zachowania. W takiej sytuacji, bardziej prawdopodobne jest porzucenie zainteresowania muzyką poważną, niż potraktowanie go jako załączka moralnej identyfikacji z nazistami.

Ponieważ amerykański filozof odrzuca ideę powszechnie obowiązujących standardów moralnych i uznaje, że kryterium tego, co słuszne jest efektem zgody, integrującej lub powołującej do życia konkretną wspólnotę moralną, zatem jeśli odniesienie do grupy kontrastowej oznacza odmowę uczestnictwa we wspólnotie moralnej, która obejmowałaby tę grupę, musimy uznać, że na gruncie etyki Rorty'ego nie ma żadnych obowiązujących kryteriów moralnych, które regulowałyby nasze relacje z jej przedstawicielami. Nie ma czegoś takiego, jak odpowiedzialność moralna wobec „niewłaściwego rodzaju istot ludzkich”<sup>20</sup>. Ich obecność odnosi się do naszej moralności tylko w taki sposób, że integruje „naszą” wspólnotę, reprezentując kogoś lub coś, czym sami nie chcemy się stać. Posługując się przykładem nietolerancji wobec Indian, Rorty ilustruje tezę, iż istoty znajdujące się poza zakresem identyfikacji moralnej, są uznawane za pozbawionych godności nie-ludzi, wymagających przedmiotowego traktowania<sup>21</sup>. Niesmak, jaki wywołuje ich postawa, każe nam wzbraniać się przed uznaniem, iż przynależymy do tego samego gatunku. Mamy ochotę zadeklarowania, że – jak to ujął Bogusław Wolniewicz, charakteryzując morderców – ich człokokształtność nie oznacza człowieczeństwa.

To ujęcie moralności może niepokoić z kilku powodów. Wynika z niego niezbitie, że moralność wymaga uprzedzeń. Tymczasem uniwersalizm chrześcijański, mający ogromny wpływ na kształtowanie moralnej wyobraźni w kulturze Zachodu, nauczył nas myśleć o takich postawach, jak duma czy pogarda wobec innych, jako raczej destrukcyjnych dla moralnej tożsamości, niż ją warunkujących. Ponadto można martwić się, czy opis ten nie oznacza pochopnego wyznaczenia nazbyt grubej linii podziału pomiędzy światem wzajemnych zobowiązań moralnych a światem, w którym rządzi przemoc. Jeśli bestialstwo obcych podnosi ocenę naszej własnej moralności, to nie widać powodów, dla których nie mielibyśmy dążyć do wzmacniania tego kontrastu i pogłębiania różnicy pomiędzy „my” a „oni”. Byłaby to tendencja przeciwna postępowi moralnemu. Znamy przypadki z historii, kiedy to przekonanie o wyższości własnej nacji prowadziło właśnie do wyznaczenia ścisłych kryteriów oddzielenia jej od kon-

<sup>20</sup> R. Rorty, *O etnocentryzmie...*, s. 307.

<sup>21</sup> Ibidem.

kretnych grup etnicznych, zakazów mieszania ras, itp., niekoniecznie zaś do etnicznego ekumenizmu. Z tej pozycji można by zarzucić etyce Rorty'ego, że – co prawda – poucza ona jak unikać pochopnych wykluczeń oraz konfliktów, które mogą prowadzić do przemocy i okrucieństwa, ale znacznie mniej poucza nas o tym, jak unikać samej potrzeby wykluczenia i jak zażegnać istniejące już konflikty z grupami, które odgrywają rolę siły kontrastowej dla naszej moralnej tożsamości.

Możliwą odpowiedź Rorty'ego na tego typu zarzut można wywnioskować z jego polemiki z J.-F. Lyotardem. W książce pt. *Zatarg* francuski filozof koncentruje się na eksponowaniu i badaniu nieprzewidywalnych konfliktów, które nie mogą być zażegnane ze względu na brak języka, stanowiącego wspólną płaszczyznę porozumienia. Lyotardowski zatarg, sytuacja, w której „powód zostaje pozbawiony środków argumentacji i tym samym staje się ofiarą”<sup>22</sup>, mogłaby reprezentować nieprzewidywalny brak możliwości porozumienia pomiędzy „nami” a „ludźmi niższego rzędu”, którego to braku się obawiamy, ze względu na możliwość przemocy. Amerykański filozof przeciwstawia pogładowi Lyotarda holizm językowy, który wywodzi z pism Davidsona i Wittgensteina. Do odrzucenia twierdzenia o możliwości istnienia nieprzewidywalnych impasów językowych używa krytyki Davidsona wystosowanej przeciw stanowisku relatywizmu pojęciowego, polegającej na wykazaniu, że nie ma wspólnej płaszczyzny, na bazie której można by porównać schematy pojęciowe i uznać je za niewspółmierne. Rorty wyciąga z niej wniosek, że nie ma czegoś takiego jak niezmienna natura języka, tłumacząca istnienie w nim niemożliwych do usunięcia pęknięć, nie ma też przekonań i pragnień, które nie mogłyby zostać uszodnione za sprawą kolejnych interpretacji. Język – pisze Rorty – „tak jak człowiek ma tylko historię. Tyle w języku jedności bądź przezroczystości, ile chęci do rozmowy zamiast walki. Toteż jednego i drugiego tyle, ile wypracujemy w toku historii”<sup>23</sup>.

W ramach tej samej polemiki Rorty oddala także zarzut, że etnocentryzm jest przeciwny postępowi moralnemu, gdyż prowadzi do wykluczeń i zasklepiania się wspólnoty. Obrona dotyczy już jednak konkretnej wspólnoty. Postmodernistyczny liberalizm, z którym identyfikuje się Rorty, przekłada się na grupę osób, wierzących w wygrywanie sporów dzięki perswazji, nie zaś sile, dla których tolerancja wobec innych stanowi część opisu samych siebie. Dlatego wspólnota ta nie będzie mogła zachować przekonania o własnym wysokim standardzie moralnym, jeśli będzie się zasklepiać i upodabniać do monady. Poszukiwanie czystości rasy jest więc jej obce, a twierdzenie, że jej etnocentryzm jest tak samo niebezpieczny jak etnocentryzm nazistów, jest bezzasadne.

Argumenty użyte przeciw Lyotardowi podważają ideę nieprzewidywalnych konfliktów, ale nie przeczą istnieniu konfliktów przekonań i moralnych uprzedzeń, które są przygodne i tymczasowe. W przypadku liberałów granica

<sup>22</sup> Cyt. za Rorty'm: *Kosmopolityzm bez emancypacji. Odpowiedź Jean-François Lyotardowi*, [w:] *Obiektywność...*, s. 323.

<sup>23</sup> R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji...*, s. 325.

oddzielająca perswazję od siły staje się giętka i ruchoma, ale nie znika. W wyniku powyższej argumentacji problem konieczności wykluczenia pewnych grup ze sfery odpowiedzialności moralnej nie staje się wcale marginalny dla etyki Rorty'ego, ani nie przestaje ograniczać perspektyw postępu moralnego. Wyraźnym tego dowodem jest artykuł pt. *Moral Universalism and Economic Triage*, w którym amerykański pragmatysta uwydatnia ekonomiczny aspekt problemu tożsamości moralnej. Jednocześnie przenosi naszą uwagę z problemu „obcych” jako wrogów na problem „obcych” jako ofiar. Czytamy tam, że odpowiadając na pytanie „kim jesteśmy”, zawsze powinniśmy brać pod uwagę dobra materialne, jakimi dysponujemy. Mówienie o jakiejś osobie jako o „jednej z nas” jest czystą hipokryzją, dopóki nie posiadamy wystarczających środków, aby odpowiedzieć na jej prośbę o pomoc. Dobra wola nie wystarcza do poszerzenia moralnej wspólnoty. Jeśli dobra wola nie przekłada się na żaden przekonujący i możliwy do zrealizowania projekt, który wyjaśniałby jak pomóc innym ludziom bez narażania szczęścia własnej wspólnoty, to moralne deklaracje stają się puste i bezużyteczne. Wyrazy współczucia i wsparcia duchowego dla bezrobotnych nie czynią ich członkami naszej wspólnoty moralnej, jeśli w żaden sposób nie możemy zmienić ich losu, nie narażając np. stabilizacji finansowej własnej rodziny. To stanowisko stanowi rezultat klasycznego dla pragmatyzmu ujęcia ludzkich przekonań: mówienie o czymś przekonaniu jest pozbawione sensu, jeśli przekonanie to nie ma żadnego odzwierciedlenia w praktyce.

W tekście, o którym mowa, Rorty usprawiedliwia w ten sposób istnienie trudnej do zlikwidowania przepaści pomiędzy losem ludzi w biednych i bogatych społeczeństwach, próbując jednocześnie obnażyć czysto werbalny charakter uniwersalizmu moralnego. Jego zdaniem zachodnie państwa demokratyczne potrzebują wielu środków do zapewnienia szczęśliwości ich obywateli. Instytucje bogatych demokracji wymagają kosztów (np. związanych z biurokracją, edukacją, sądownictwem) i są splecione z zaawansowanymi technologiami (transportu, komunikacji), które także pochłaniają pieniądze. Trudno zatem wyobrazić sobie przetrwanie tego systemu, kiedy ludzie będą posiadali tylko tyle, ile niezbędne jest do zaspokojenia podstawowych potrzeb, gdyż reszta dóbr zostanie użyta do wsparcia mniej zamożnych społeczeństw. Pewna nadwyżka dóbr wydaje się po prostu potrzebna do szczęścia.

Zdaniem Rorty'ego nierówność i wykluczenie biednych społeczeństw z zakresu moralnej identyfikacji nie musi być wyrazem okrucieństwa, lecz może być wynikiem zwykłej kalkulacji. Jeśli ludzie bogaci (w efekcie tejże kalkulacji) uznają, że ten stan nierówności jest nieodwołalny, wtedy

...zaczną traktować pięć bilionów ludzi biednych i nieszczęśliwych jako nadwyżkę wobec ich wymagań moralnych, która nie będzie w stanie odgrywać roli w ich moralnym życiu. Bogaci i szczęśliwi ludzie szybko stracą umiejętność myślenia o biednych i nieszczęśliwych jako o swoich ziomkach, jako o części tego samego 'my'<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> R. Rorty, *Moral Universalism and Economic Triage*, 1996, <http://www.unesco.org/phiweb/uk/2rpu/tort/tort.html>

Dowiadujemy się zatem, że w ujęciu pragmatycznym także czynniki ekonomiczne mogą wyznaczać granice postępu moralnego. W tym przypadku poza zakresem moralnej identyfikacji nie znajdują się już wspólnoty, których zachowanie budzi naszą odrazę, lecz całe społeczeństwa złożone z ludzi porównywalnych przez Rorty'ego do ofiar wypadku pozostawionych bez pomocy, by ratować tych, którym pomoc jeszcze można. Co gorsza, na gruncie tego ujęcia, można zasadnie mierzyć możliwość postępu moralnego ilością pieniędzy, jaką dysponujemy. Jednocześnie – w ujęciu Rorty'ego – nie obliuguje nas jakiegokolwiek absolutne zobowiązanie moralne wynikające z koncepcji natury ludzkiej i mogące wzbudzać odpowiedzialność moralną także wobec ludzi, z którymi nic nas nie łączy.

Etyka Rorty'ego – w ogólnym spojrzeniu – jest całkowicie oparta na idei podobieństwa. I jest taką nawet jeśli w tekście *Ethics Without Principles* Rorty stwierdza, że termin „moralność” odnosi się przede wszystkim do relacji z obcymi, które przekraczają rutynową integrację rodzimej wspólnoty<sup>25</sup>. Nie zmienia to faktu, że poczucie obowiązku wobec „obcego” jest zawsze opisywane w kategoriach umiejętności spojrzenia na niego jako „jednego z nas”. Ujmując rzecz bardziej abstrakcyjnie: obowiązek moralny może pojawiać się w konfrontacji z „obcością”, ale polega właśnie na jej redukcji. Twierdzenie, że redukcja ta – choć stanowi postępek moralny – nigdy nie może zostać doprowadzona do końca, oznacza akceptację konieczności współżycia ze wspólnotami, które w danym momencie historii wydają się pozbawione ludzkiej godności. Czasami nie możemy zmienić tej sytuacji z powodu braku przekonujących opisów, wychodzących zwykle spod pióra etnografów, dziennikarzy czy pisarzy, niekiedy nie możemy jej zmienić z powodu braku pieniędzy. W celu nadania godności tym grupom w sposób skokowy, etyka Rorty'ego musiałaby zostać uzupełniona koncepcją zobowiązania moralnego nie wynikającego z podobieństwa, tak jak (na gruncie jego filozofii) prywatne poszukiwania doskonałości wymagają uzupełnienia zasadami współżycia z innymi jednostkami.

Sądzę, iż etyka chrześcijańska dostarcza takiej możliwości. Stanowi ona bowiem połączenie uniwersalizmu opartego na idei braterstwa (czyli podobieństwa) oraz idei zobowiązania moralnego wobec ludzi, z którymi się nie identyfikujemy, gdyż standardy ich zachowania są nam całkowicie obce. Ta druga wyraża się najdobitniej w postulatcie miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43–48, Łk 6, 27–36). W biblijnej przypowieści, do której nawiązuję, zobowiązanie moralne wobec wrogów zostaje skontrastowane z miłością bliźnich. Może zostać ono zinterpretowane jako jej uzupełnienie, a nie przedłużenie. Nie mówi się tu bowiem abyśmy kochali nieprzyjaciół jako niesfornych bliźnich, lecz jako prześladowców: takich, którzy (jak czytamy) nas „nienawidzą”, „przeklinają” i „oczekniają”. Oczywiście w ujęciu chrześcijan wszyscy ludzie tworzą wspólnotę dzieci Bożych, ale ta wspólnota pochodzenia nie unieważnia moralnego podziału na dobrych i złych oraz nakazu miłowania złych jako „innych niż my”: obcych

<sup>25</sup> R. Rorty, *Ethics Without Principles...*, s. 79.

i wrogich. Rorty przedstawia etykę chrześcijańską jako taką, która mierzy w niemożliwy do zrealizowania ideał uniwersalnej tożsamości moralnej. Jednakże, jeśli moja interpretacja jest słuszna, etyka chrześcijańska mogłaby uzupełniać moralność opartą na solidarności zobowiązaniem wobec „obcych”, które nie wymaga identyfikacji. W przypadku tejże etyki poczucie zobowiązania moralnego wobec wszystkich ludzi (także nieprzyjaciół), nie oznacza rozmycia tożsamości moralnej ani zaniku moralnych preferencji.

Rorty, będąc wiernym założeniom swojej wersji pragmatyzmu, nie może zdecydować się na tak poważny aneks do swojej etyki, ale – jak sądzę – dostrzeżę potrzebę podobnego uzupełnienia. W artykule *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański* rozważa on hipotetyczną sytuację dziecka, które potrzebuje pomocy, ale nie należy do żadnej wspólnoty, będąc „obcym” dla każdego. Autor zapewnia czytelnika, że wspólnota moralna, z którą on sam się identyfikuje, i do której odnosi się tytuł artykułu, udzieliłaby pomocy takiemu dziecku, choć postawa ta nie spełnia warunku podobieństwa; zrobiłaby to, gdyż częścią tradycji tej wspólnoty jest idea, aby zaopiekować się kimś, kto utracił swoją godność. Píše przy tym: „Ten judeo-chrześcijański element naszej tradycji z wdzięcznością przywołują tacy ateści jak ja”<sup>26</sup>. W *Ethics Without Principles* ponownie pojawia się wątek postawy chrześcijańskiej, w kontekście opisu moralnej tożsamości pozbawionej „siły kontrastowej”, która stanowiłaby nieosiągalny cel postępu moralnego. Rorty pisze: „idealnym zwieńczeniem tego procesu poszerzenia [moralnej wyobraźni] jest jaźń przedstawiona w chrześcijańskim i buddyjskim rozumieniu świętości – idealna jaźń, dla której głód i cierpienie *jakiegokolwiek* ludzkiej istoty [...] są głęboko bolesne”<sup>27</sup>. Zaryzykuję twierdzenie, że gdyby te elementy etyki religijnej, które w tekstach amerykańskiego filozofa ilustrują raczej *wyjątkowe* przypadki poczucia moralnej odpowiedzialności, potraktować jako *specyficzny* rys „naszej tradycji”, mogłyby one stanowić ważny środek zaradczy wobec impasu, polegającego na poczuciu braku jakichkolwiek zobowiązań moralnych wobec „niewłaściwego rodzaju istot ludzkich”. Mogą one stanowić – a nawet wciąż stanowią – wartościowe uzupełnienie etyki solidarności, przełamując bariery, jakie etnocentryzm wyznacza postępowi moralnemu.

<sup>26</sup> R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, tłum. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 117.

<sup>27</sup> R. Rorty, *Ethics Without Principles...*, s. 79.