

Rorty, liberalizm i problemy z obiektywnością

Richard Rorty był jednym z filozofów przekonujących, że tradycyjne problemy filozoficzne to tak naprawdę problemy samych filozofów. Zarazem podejmował obronę liberalnej demokracji jako najlepszego znanego projektu politycznego. Autor analizuje myśl Rorty'ego, aby zbadać, czy jego rezygnacja z możliwości obiektywnego uzasadnienia liberalnej praktyki politycznej musi skutkować takimi – zazwyczaj uznawanymi za niepożądane – konsekwencjami, jak relatywizm moralny oraz irracjonalizm. Odrzucenie tych wątpliwości prowadzi do rozważenia stosunku liberalizmu Rorty'ego do lokalnej tradycji. Autor argumentuje, że stosunek pragmatycznej wersji liberalizmu nie jest wobec tradycji z założenia wrogi.

Richard Rorty jest jednym z tych myślicieli, którzy starają się nas przekonać, że tradycyjne problemy filozoficzne to tak naprawdę problemy filozofów. Głosi on, że gdy odrzucimy Platońską wizję prawdy, która ma tkwić u fundamentów późniejszego rozwoju filozofii, a tym samym porzucimy ideę, iż pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania musi być trzeci element – pośrednik w postaci języka czy umysłu, którego zadanie polega na reprezentowaniu podmiotowi „świata” – to okaże się, że znakomita część filozoficznych dylematów zostanie unieważniona.

Język powinien być w tym ujęciu traktowany raczej jako narzędzie społecznej interakcji i zbiór rozmaitych gier. Znaczenie wypowiedzi kształtuje się w społecznej praktyce, nie zaś w samotnym poszukiwaniu mędrca czy naukowca, odkrywających, „jak jest naprawdę”. Skoro tak, to w samym jądrze owej wizji języka tkwi pluralistyczna maksyma, według której nie da się sensownie mówić o jedynej, właściwej koncepcji dobrego życia czy dobrego społeczeństwa. Ponieważ nie mamy zewnętrznego kryterium prawdy i racjonalności¹, zgodnie z którym można by ocenić ludzkie wybory czy pożądaną kształt instytucji politycznych, musimy oprzeć się na wypracowanych przez nas samych kryteriach – stanowisko takie jest z założenia etnocentryczne². Liberalna demokracja jest w tej wizji stworzonym przez nas wehikułem, przy pomocy którego w ramach wolnego i otwartego spotkania³ staramy

1 R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1996, s. 78; tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa, Czytelnik 2009, s. 170.

2 Tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 10.

3 Tenże, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1998, s. 220.

się szukać balansu między minimalizowaniem ludzkiego cierpienia a jednoczesną maksymalizacją tolerancji dla prywatnych projektów⁴.

Splątane ze sobą rozumienie języka i liberalizmu przynosi pewne dylematy dotyczące moralności i tradycji. Wittgensteinowski problem reguł pokazuje, że wszelkimi regułami, w tym regułami dotyczącymi znaczenia wyrażen, posługujemy się w pewnym sensie „na ślepo”⁵. Znaczenie jednego zdania zależy od znaczenia zdania innego, nie zaś od „świata”, a zatem niemożliwe jest odkrycie obiektywnego obrazu rzeczywistości, niezależnego od podmiotu poznającego⁶. Skoro tak, to raz ustalone interpretacje mogą ulec zmianie. Każda wspólnota ma jednak określoną historię i tradycję. Rodzi się wobec tego problem, jak należy podchodzić do owej tradycji, skoro nie ma formalnych przeszkód, by móc wyrzucić ją do góry nogami lub porzucić. Z tym zaś wiąże się kwestia kolejna, mianowicie problem moralności. Wobec konstatacji, że nasze przekonania moralne ugruntowane są w historycznie i lokalnie uwarunkowanych praktykach, a nawet zdrowy rozsądek jest zbiorem przygodnie banalnych stwierdzeń⁷, czy rezygnacja z pojęcia obiektywności naraża nas na bycie niemoralnymi – a może wręcz nieuchronnie prowadzi nas do tego?

Mając Rorty’ego trochę za przewodnika, a trochę za towarzysza podróży (nie zamierzam ściśle trzymać się jego perspektywy), przedstawię tu pewne uwagi wspierające pogląd, że nie mamy szans na to, by skutecznie posługiwać się tradycyjnym pojęciem obiektywności, będącej swego rodzaju zewnętrznym, niearbitralnym, niezależnym od nas punktem widzenia. Następnie rozważę, czy należy wobec tego obawiać się relatywizmu i irracjonalizmu, jako możliwych konsekwencji wspomnianego poglądu. Na koniec zarysuję pokrótce, jak poprzednie konstatacje wpływają na stosunek do lokalnej tradycji.

1. Złudzenia obiektywności

Zdaniem Rorty’ego, nie da się tak ułożyć językowych puzzli, nie da się odkryć i ogarnąć myślą tak uniwersalnej wizji świata, że pokaże nam ona odpowiedzi na wszystkie pytania, a nadto jednocześnie nauczy nas, jak żyć⁸. Perspektywa obiektywna jest niemożliwa, każda perspektywa sprowadza się bowiem do używania pewnego słownika, z którego nie można się wyzwolić, który można jedynie modyfikować,

4 Tenże, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. A. Szahaj, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1995, s. 66.

5 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 125.

6 W przeciwieństwie do założeń *Traktatu* ujętych w tezach 2.0211: „Gdyby świat nie miał substancji, wtedy to, czy dane zdanie ma sens, zależałoby od tego, czy pewne inne zdanie jest prawdziwe” oraz 2.0212: „Nakreślenie obrazu świata (prawdziwego lub fałszywego) byłoby wówczas niemożliwe” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 7).

7 R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 108-111.

8 Zob. R. Rorty, *Zbawienna prawda*, [w:] tegoż, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt.

ale który zawsze pozostaje nasz, jest zatem skończony, historycznie uwarunkowany i z istoty subiektywny.

Zastanówmy się, co musiałoby zajść, aby powyższe stwierdzenia okazały się nie-trafne i by możliwe było obiektywne, teoretyczne ujęcie rzeczywistości. Rozważmy następującą sytuację: na ziemi narysowano okrąg, w okręgu znajduje się 5 gigantycznych kostek (jeżeli tytani graliby w kości, to może właśnie czymś takim), których wewnętrzne ściany są ułożone jak boki pięciokąta równobocznego. Zewnętrzne ściany kostek są przezroczyste, wewnętrzne zaś są nieprzezroczyste, nie widać więc przestrzeni za kostkami. Za każdą kostką stoi człowiek, a gdy chodzą oni wokół okręgu, to każdy z nich jest w stanie naliczyć 5 wielkich kostek. Na środku okręgu znajduje się jednak jeszcze jedna, mała kosteczka, która z pozycji naszych pięciu osób pozostaje niewidoczna, zasłaniają ją bowiem duże kostki. Pytanie brzmi: ile kostek znajduje się w okręgu? Nie pozostaje nam odpowiedzieć nic innego, jak: sześć. Każda z pięciu osób odpowie jednak, że pięć. Intuicja skłania nas, żeby nie powiedzieć, że pięć to odpowiedź prawdziwa – i dlatego chcemy zachować klasyczną koncepcję prawdy jako zgodności z rzeczywistością (zgodnie z takim stanowiskiem, jeżeli jesteśmy mózgami w naczyniu, to może być tak, że wypowiadamy same fałszywe zdania). Zauważmy jednakże pewną różnicę – z naszej perspektywy „widzimy”, że w okręgu jest sześć kostek, ale z perspektywy bohaterów naszego eksperymentu widać tylko pięć kostek – nie mają oni dostępu do naszej perspektywy, wobec tego stwierdzają, co widzą, choć wiadomo, że mogą się mylić. Widzą bowiem 5 kostek i uważają, że jest prawdą, iż 5 kostek znajduje się w okręgu – z ich perspektywy powiedzieć, że w okręgu znajduje się 5 kostek, jest uzasadnione.

Łudzi nas to, że posiadamy w tym eksperymencie zewnętrzną perspektywę – w praktyce nie posiadamy nigdy takiej perspektywy. Ale nawet gdybyśmy wyobrazili sobie idealnego obserwatora, który zawsze obdarzony jest idealną perspektywą, to zaraz przyjdzie nam na myśl, że musi on dokonać szeregu wyborów teoretycznych. Choć bowiem wydaje się, że z łatwością może stwierdzić, że w okręgu znajduje się 6 kostek, to jednak zaraz można zapytać: czy na pewno są to kostki? A może zbiorowiska atomów? A może to nie 6 kostek, ale jeden „sześćkość”? A może to kostki i sześciany w jednym? A może lustrzane odbicia prawdziwych kostek, które znajdują się gdzieś indziej? By odpowiedzieć na te wszystkie pytania, idealny obserwator musi wybrać schemat pojęciowy, którym zamierza się posługiwać. Każdy schemat, który jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, jest naszym wytworem. Idealny obserwator, który posługuje się moimi pojęciami, to tak naprawdę ja ekstrapolowany na jakąś inną, niedostępną mi perspektywę. Ktoś może jednak powiedzieć, że w takim razie idealny obserwator posługuje się swoimi własnymi pojęciami, do których my możemy nie mieć dostępu – i że to on zna prawdę. Cóż nam jednak po takim stwierdzeniu i po takim pojęciu prawdy, którym nie jesteśmy się w stanie posługiwać? Przypuszczenie takie niczego nie ułatwia, a potwierdza tylko sugerowane przed chwilą wątpliwości.

Cóż oznaczałoby więc orzec coś obiektywnie? Widok obiektywny nie byłby widokiem znikąd, bliżej mu raczej do widoku zewsząd. Patrząc znikąd, to nie patrzeć wcale. Patrząc zewsząd to znać wszystkie perspektywy w jednej chwili. Nie da się jednak patrzeć w ten sposób – w jednej chwili mamy do dyspozycji tylko jeden widok. Spojrzenie chwilę później z innej perspektywy jest tylko bliskim porównaniem z tym, co możemy już znać tylko dzięki pamięci. Patrząc obiektywnie oznaczałoby znać w każdej chwili wszystkie możliwe perspektywy. Jaka byłaby jednak zaleta obserwatora, który nie potrafi wskazać nam, jak jest naprawdę? A wskazać może to jedynie w wybranym języku.

Wyobraźmy sobie zatem, czym dysponuje idealny obserwator, czym byłby taki zbiór widoków. Byłby to zbiór ogromnie pogmatwany i pełen sprzeczności, z którego nie wiadomo jak korzystać. Stan taki brałby się z faktu, że w jednym worku umieścilibyśmy nieskończoną liczbę różnych perspektyw, opisów, schematów pojęciowych. Konsekwencją nie byłoby żadne ujednoczenie widoku, jakaś magiczna synteza, która miałaby być skutkiem zjednoczenia wszystkich perspektyw, ale zamęt nie do opanowania. Postać idealnego obserwatora w niczym nam nie pomoże. Nawet Absolut odznaczałby się w swych walorach nie tym, że zna wszystkie perspektywy i możliwe schematy pojęciowe (to czyniłoby go jedynie wszechstronnie obeznanym), ale tym, że potrafi wskazać, który ze schematów jest właściwy. Które pojęcia, jaki opis jest przez niego preferowany.

Dokonując wyboru obiektywnego, stajemy przed zadaniem wyboru kryteriów obiektywności. Kryteria te nie występują po prostu. Jeżeli ma się do dyspozycji pełne spektrum punktów widzenia, wybór perspektywy obiektywnej musi dokonać się na podstawie subiektywnych kryteriów obiektywności⁹. Boska perspektywa kwestię obiektywności splata więc z normatywnością. O ile nas można by określić jako subiektywnych światotwórców¹⁰, o tyle ideę takiego źródła normatywności nazywam Normatywnym Światotwórcą.

Intuicja głosząca, że należy dążyć do perspektywy obiektywnej i że istnieje taka perspektywa, jest zatem w istocie wyrazem potrzeby odkrycia normatywnego, wyróżnionego słownika, którym opisany jest świat jako taki – słownik tego rodzaju pochodzić może na przykład od Boga¹¹, ponieważ świat nie mógłby opisać się sam.

Tymczasem, jak twierdzi Rorty, Oświecenie próbowało zastąpić w tej roli Boga – Naturą¹² (a w ostatnim wieku – można by dodać – Naturę próbowano zastąpić w tej roli logiczną strukturą języka)¹³. W artykule *Teksty i grudki* Rorty przedstawia tabelę, w której w rubryce „teksty” umieszczonych jest pięć możliwych interpretacji

9 Por. R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 233.

10 Lepiej byłoby może powiedzieć „słowotwórców”, tworzenie światów może bowiem sugerować dokonywanie aktu reprezentowania świata słowami, którego to założenia Rorty wyraźnie chce unikać.

11 R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 41; tenże, *Pragmatism as Anti-authoritarianism*, [w:] *A Companion to Pragmatism*, ed. J.R. Shook, J. Margolis, Malden, Mass., Oxford, Blackwell Publishing 2006.

12 R. Rorty, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 132; także: tenże, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 206; tenże, *Putnam...*, dz. cyt., s. 63.

13 L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 59-60 (§ 81).

terminu „znaczenie”, a w rubryce „grudki” (najogólniej mówiąc, odnoszącej się do rzeczy, rzeczywistości) tyleż odpowiadających im interpretacji terminu „natura”¹⁴. Zdaniem Rorty’ego, żadne z zaproponowanych podejść do owych terminów nie jest uprzywilejowane i jedynie prawdziwe¹⁵; wszystkie one mogą być przydatne. Z jednym wyjątkiem. Na drugim poziomie tabeli termin „znaczenie” polega na określeniu, „jak autor, w idealnych warunkach, odpowiedziałby na pytania o swoją inskrypcję wyrażone słowami, które mógłby zrozumieć bez namysłu”. W kolumnie „grudki” odpowiada temu „rzeczywista istota grudki, która skrywa się za jej wyglądami – w jaki sposób Bóg albo natura opisałiby grudkę?”. To właśnie ta ostatnia definicja, reprezentująca realistyczną epistemologię, nie jest, według Rorty’ego, przydatna. Wiemy, jak dyskutować o intencjach autora tekstu, ale nie wiemy, na czym miałyby polegać intencje twórcy grudek, czyli – jak go wcześniej określiłem – Normatywnego Światotwórcy.

Zauważmy jednak, iż nie jest w żaden sposób z konieczności wykluczone, że na owym drugim poziomie tabeli, w rubryce „grudki” nic nie ma. Nie można na przykład wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu (lub czymś innym, raczej niewyobrażalnym). Nie jest wykluczone, że Szalony Naukowiec, będący autorem takiego eksperymentu, mógłby uchodzić za twórcę owego „świata”, który ponazywał wszystkie obecne w nim przedmioty i to jego upodobania w kwestii reprezentacji powinny być decydujące (niewykluczone jednak wcale, że nie podjął on decyzji, czy za bardziej pierwotne uważa kwarki, atomy czy zbiory czternastoelementowe – a może uznaje na równi wszystkie). Wygląda więc na to, że optowanie za takim czy innym ogólnym stanowiskiem metafizycznym ma charakter osobistych preferencji¹⁶. Choćby jednak ktoś rzeczywiście wierzył, że może być mózgiem w naczyniu, w ramach praktyki społecznej i tak zmuszony jest posługiwać się pojęciami niezależnymi od preferencji Światotwórcy. Jak pisał M. Pollner, którego przywołuje J. Habermas, „założenie wspólnie podzielanego świata (*Lebenswelt*) dla rozumujących w kategoriach światowych nie jest twierdzeniem opisowym. Nie jest falsyfikowalne”¹⁷. Zgodnie z S. Kripkego rekonstrukcją rozwiązania paradoksu sceptycznego Wittgensteina, trzeba przyznać sceptykowi (twierdzącemu na przykład, iż jest mózgiem w naczyniu), że może mieć rację¹⁸, ale następnie wrócić do swoich zajęć¹⁹. Na tym polega też pragmatyczna odpowiedź na wyzwanie sceptyka – jego

14 R. Rorty R., *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 130.

15 Tamże, s. 135.

16 Por. tamże, s. 102; tenże, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 208-210. Rorty zgadza się z tym, że o byciu reprezentacjonistą lub antyreprezentacjonistą decydują „racje serca” i jeden nie jest bardziej racjonalny niż drugi.

17 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 39.

18 S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, przeł. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa, Fundacja Aletheia 2007, s. 107.

19 Tamże, s. 127: „Wszystko, czego trzeba, by usankcjonować stwierdzenia (...), to, że gra w stwierdzanie ich w takich okolicznościach ma swoją rolę w naszym życiu”.

wątpienie niczego nie zmienia²⁰. Pragmatysta nie przyjmuje więc tej wątpliwości do wiadomości²¹.

Gdy więc Rorty mówi, że na poziomie drugim kolumny „grudki” nie ma niczego, co mogłoby się nam przydać, może mieć na myśli trzy rzeczy. Albo (I) nie istnieje opis świata z perspektywy twórcy (czyli słownik Normatywnego Światotwórcy), albo (II) być może istnieje taki opis, ale nie jest możliwe jego odtworzenie²², albo też (III) być może istnieje taki opis i ktoś mógłby wpaść na pomysł słownika identycznego z tym opisem, ale i tak nie dowiemy się (bo nie da się tego sprawdzić), czy ów ktoś ma rację²³. Rorty ma osobistą preferencję na rzecz tezy I²⁴, ale z całą odpowiedzialnością musiałby twierdzić II lub III²⁵. Skoro nic w świecie nie pozwala przekonać się o prawdziwości teorii, to także nic nie zmusza do jej porzucenia.

Do wyboru jest zatem albo myśleć „po Kancie” i uznawać II lub III, albo wrócić przed Kanta i uważać, że możemy zrekonstruować słownik Normatywnego Światotwórcy i (co kluczowe) wiedzieć o tym, że nam się udało²⁶. Jak sugerowałem, wybór ten to w istocie kwestia preferencji. Drugie z tych stanowisk, „przedkantowskie”, jest jednak mocno kłopotliwe w obliczu mnogości metanarracji i braku zgody co do ich treści, a to na jego zwolennikach spoczywa ciężar dowodu. Jest tak przynajmniej do czasu, gdy potężny głos z nieba zrozumiałe wyłoży nam zasady czy przykłady, którymi mamy się kierować, a zarazem uznamy jego autorytet, bo przecież nie jest

20 Inna rzecz, jak musiałby zachowywać się ów sceptyk, żebyśmy w ogóle wzięli jego wątpienie poważnie. A gdybyśmy wzięli, to czy przekonałby psychiatrę do swoich racji? Czy gdy wszyscy uważają, że „S musi być nieco stuknięty”, to „S mógłby ciągle zasadnie twierdzić, że p”? „P oczywiście może być prawdziwe”, ale „czy może być traktowane jako uzasadnione?” (R. Rorty, *Putnam...*, dz. cyt., s. 65).

21 Tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 204.

22 Odmianą tego poglądu zdaje się stanowisko wczesnego Wittgensteina, który uważałby, że opis taki byłby poza granicami języka, czy stanowisko H. Putnama z eseju *Mózgi w naczyniu*, upatrujące problem w braku referencji lub głoszące, że „nie istnieje taki ogół jak Wszystkie Istniejące Przedmioty” (choć to drugie tylko jeżeli przyjąć, że Normatywny Światotwórca musiałby posługiwać się jednym wybranym schematem pojęciowym) (cyt. za: R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 26).

23 Jest to bliskie temu, co o późnych poglądach Wittgensteina pisze A. Crary: „[Wittgenstein] atakuje ideę niejako zewnętrznej perspektywy wobec języka, z której możemy dostrzec albo to, że istnieją cechy rzeczywistości, które leżą u podstaw naszych praktyk i określają ich poprawność, albo że nie ma takich cech i że coś innego – jak np. nasze konwencje językowe – określa to, co uważamy za poprawne” (A. Crary, *O stosunku filozofii Wittgensteina do myśli politycznej*, przeł. L. Rasiński, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Crary, R. Read, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2009, s. 168).

24 Mniej więcej to zdaje się mieć na myśli, gdy mówi za Sartre’em, by spróbować przyjąć stanowisko konsekwentnie ateistyczne i zobaczyć, co się stanie (R. Rorty, *Putnam...*, dz. cyt., s. 78). Choć nieraz mówi też, że lepiej po prostu przestać pytać o obiektywność czy Boga (tenże, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 141; tenże, *Philosophical Papers*, Vol. 3: *Truth and progress*, Cambridge, Cambridge University Press 1998, s. 6).

25 Uznawać I to, jak rzecz ujmuje H. Putnam, „próbą stwierdzenia, że z Boskiego punktu widzenia nie istnieje żaden Boski punkt widzenia” (pogląd Putnama za: R. Rorty, *Putnam...*, dz. cyt., s. 74).

26 R. Rorty, *Universality and Truth*, [w:] *Rorty and his critics*, ed. R. Brandom, Oxford, Blackwell 2000, s. 2; Rorty zabawnie opisuje możliwość zgodnego ustalenia takich ostatecznych konstatacji na jeździe filozofów i ogłoszenia ich w „New York Timesie” (R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 67).

bezsporne, że byśmy go uznali – gdyby przedstawił nam się na przykład jako Szalony Naukowiec²⁷. Wobec niesmaku co do szalonych eksperymentów akceptacja jego autorytetu normatywnego mogłaby napotkać silny opór. Wygląda więc na to, że żadnej metanarracji nie da się uprawomocnić, a przynajmniej, że nie uda nam się zgodnie posługiwać jakąś jedną wybraną – o ile nie wskażemy sędziego (kapłana, mającego kontakt ze źródłem norm), który autorytatywnie rozstrzygnie każdy spór.

Stanowisku Rorty'ego (w jego własnej czy zmodyfikowanej formie) można próbować zarzucić samozwrotność²⁸. Twierdzenie „żadna metanarracja nie jest prawomocna” czy też „każda metanarracja jest błędna” samo jest metanarracją, jest więc pozbawione uzasadnienia. W pewnym sensie jest to trafna uwaga. Zachodzi tu jednak nieporozumienie. Przywołane twierdzenie jest co najwyżej indukcyjnym uogólnieniem, nie zaś metanarracją²⁹. Po tym, jak wskazujemy na każdą po kolei metanarrację i mówimy „to błąd”, stwierdzamy ogólnikowo, że wszystkie metanarracje są błędne. Dla naszych zastosowań wniosek ów jest zupełnie wystarczający i uzasadniony. Przyjmujemy jedynie, że żadna metanarracja pochodząca od innych ludzi nie jest bardziej ugruntowana niż jakaś inna i nie jest w mniejszym stopniu wytworem swojego miejsca i czasu.

Przeciwnik metanarracji nie formułuje więc żadnej teorii w kwestii tego, co to jest prawda³⁰ lub obiektywność, ograniczając się do stwierdzenia, że nie są to te poszczególne rzeczy, które bywają tak określane przez innych. Wskazuje jednak, co jego zdaniem jest prawdziwe i dobre czy słuszne. Przyznaje przy tym, że są to poglądy przygodne. Czy w przyszłości coś zmieni w ich zastosowaniu – tego nie wie, choć wierzy, że zmieni na lepsze, gdy tylko pojawi się jakaś nowa, godna poklasku idea.

Jeżeli tak, to zarzut samozwrotności można by sformułować w bardziej radykalny sposób, twierdząc, że samo przykładowe zdanie X: „zdanie Y: «prawda polega na korespondencji» jest błędne” jest wytworem kultury danej epoki i w innych czasach (lub na innym kontynencie) może okazać się niepoprawne. Da się wyróżnić trzy różne reakcje na zdania X oraz Y. Można odpowiedzieć tyle, że gdy przytaczamy X, to przynajmniej wiemy, co z nim począć, czyli nie zaprzętać sobie nim zanadto głowy. Nie wiemy natomiast, co począć ze zdaniem przeciwnym: czy należy przed nim raczej klęczeć czy drapać się z jego powodu po głowie. Niewiele nam ono mówi, jeżeli mamy traktować je dosłownie. Powiedzieć Y w ten sposób, to jak „wydać jakiś dźwięk nieartykułowany”³¹.

27 Choć Sartre być może nie uznałby go tak czy inaczej, wietrząc w tym głosie raczej diabła; co innego Quine, który dopuszcza możliwość takiego świadectwa (W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1997, s. 40).

28 Tak czyni np. M. Siemek, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1996, s. 128.

29 Jak ujmuje to poglądowo K. Nielsen, Rorty chce uprawiać filozofię, a nie Filozofię (K. Nielsen, *Richard Rorty*, [w:] *A Companion to Pragmatism*, dz. cyt., s. 128).

30 R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 39. Prawda „nie ma żadnego synonimu” (tamże, s. 78).

31 L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 135.

Alternatywnie, Y można traktować jako rozgrzebany od ponad dwóch tysięcy lat program badawczy i brać je z przymrużeniem oka oraz ze świadomością, że X rzeczywiście samo się obali, gdy zwolennicy teorii Y w końcu ją opracują (znów wraca tu analogia do „rozwiązania sceptycznego” Kripkego). Zgodnie zaś z trzecią opcją, można zaprzeczenie X traktować jako wskazujące tylko, że chcemy uniknąć sytuacji, gdy słowa zanadto będą się rozchodzić z naszym doświadczeniem, której to uwadze również zwolennik X przykłaśnie. Zależy mu bowiem na wzajemnym porozumieniu i również on może cenić ten rodzaj czujności, który wyrabia się na przykład przy lekturze książki Klemperera o języku Trzeciej Rzeszy. Nie trzeba w tym celu posługiwać się żadnym meta-słownikiem. Owe trzy podejścia można uzupełnić i podsumować w ten sposób, że (przynajmniej na gruncie tego, co zostało do tej pory powiedziane) nie sposób badać jednego zdania w oderwaniu, w celu oceny jego roli w języku, lecz należy sprawdzać znaczenie owego zdania w różnych kontekstach w ramach całościowego obrazu. Zaprzeczenie więc zdaniu X, a zarazem brak funkcjonalnej roli zdania Y w takim całościowym obrazie wyglądałyby na nieporozumienie³².

Rorty nie poprzestaje jednak na podobnych wnioskach i sugeruje, by dla dobra kultury nie formułować metateorii i tym samym uniknąć jałowych spekulacji³³. Na czym jednak polega ta sugestia? Nie kryje się w niej żaden argument³⁴. Zgodnie z zaleceniem brzmiącym „nie formułuj metateorii” nie chodzi też o to, by sformułować metateorię o odnośnej treści. Jeżeli tak, to walor takiego stwierdzenia musi mieć charakter na przykład polityczny czy pragmatyczny³⁵. Nie wydaje się jednak pewne, by pozwalało nam ono osiągnąć coś lepszego (taki pogląd przesądza zresztą, co powinniśmy osiągać³⁶, ponieważ każdy słownik funkcjonuje lepiej dla danego celu³⁷), ani by musiało być ono bardziej użyteczne niż stwierdzenie przeciwne, i to zarówno politycznie, jak i prywatnie – rozważanie niejasnych pojęć z zakresu religii może przynosić komuś więcej korzyści niż ich porzucenie. Nadto, nie wyjaśnia ono nawet lepiej przekonań liberalnych, a zarazem przecież nie powiemy, że przynajmniej lepiej oddaje prawdę. W dodatku, wygląda ono na dopuszczające

32 Dałoby się jednak przytoczyć zdania teoretyczne, które brane poważnie, mogą pełnić jakąś rolę w praktyce. Np., gdy ktoś mówi: „postępować słusznie to postępować zgodnie z nakazami obiektywnego rozumu” albo „to dokonywać czynów powodujących najlepsze konsekwencje”, zdaje się to pełnić rolę w jego życiu – np. zastanawia się on nad tym, które czyny spełniają zasadę i postępuje zgodnie z tą refleksją. Nie wiadomo jedynie, kiedy rzeczywiście postępuje słusznie.

33 „Metafilozoficzna samoświadomość to najlepsze zabezpieczenie przed jałową scholastyką” (R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 201).

34 Tenże, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, przeł. A. Grzebiński, A. Szahaj, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1995, s. 28.

35 R. Rorty, *Putnam...*, dz. cyt., s. 72. Tego rodzaju zachęty pojawiają się w wielu miejscach; zob. np. tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 73; tenże, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 186, 237.

36 Rorty przywołuje Dewey’a, który twierdził, że pojęcia prawdy czy obiektywności przeszkadzały ludziom osiągać nowe cele (tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 32).

37 Tenże, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 241.

uzależnienie istnienia pewnych obiektów od wyborów lingwistycznych, co byłoby absurdalne. Pomocne teoretycznie jest powiedzieć, że wyboru nie dokonuje się tu przy pomocy kryteriów³⁸ i po prostu zaproponować zmianę tematu, który z założenia będzie wymagać nowych kryteriów – takie wyjaśnienia (polegające w zasadzie na braku wyjaśnień) byłyby jednak wystarczające jedynie w zrealizowanej liberalnej utopii, gdzie nikt ich nie oczekuje, a ta nie istnieje. Najpierw sprawdzimy, czy można w takim razie zaangażować się w cokolwiek (relatywizm), a następnie, na co konkretnie się zdecydować (irracjonalizm).

Teraz zaś parę słów, by podsumować ten wątek. Jak już sugerowałem, sam Rorty, jako ateista, odrzuca możliwość istnienia dyskutowanego tu meta-słownika. Dość jednak powiedzieć, że zarówno na gruncie zgodnej z pragmatyzmem społecznej koncepcji języka jako narzędzia czy zestawu gier, jak i przeciwstawnego jej reprezentacjonizmu (poglądu, że język odzwierciedla w jakiś istotny sposób rzeczywistość) nie da się takiego słownika odkryć. W wypadku pragmatyzmu słowniki tworzy się bowiem, a nie odkrywa, a na gruncie konsekwentnie przeprowadzonego reprezentacjonizmu nie da się powiedzieć niczego o czymkolwiek poza fizykalnymi faktami³⁹.

Niezależnie więc od tego, czy jest się zwolennikiem koncepcji języka jako zwierciadła rzeczywistości, na czele z wczesnym stanowiskiem Wittgensteina (teza 4.01: „Zdanie jest obrazem rzeczywistości”⁴⁰) lub poglądem Russella z *Problemów filozofii* („Wiedza jest formą jedności jaźni z nie-jaźnią”⁴¹), czy też wielbicielem późnych poglądów Wittgensteina (§ 292: „Nie myśl, że zawsze słowa swe odczytujesz z faktów; że fakty odwzorowujesz według pewnych reguł na słowa!”⁴²), w których krytykuje on pomysł, że język stanowi odwzorowanie świata, nie da się powiedzieć niczego pewnego o naturze świata, obiektywności czy prawdziwych zasadach moralnych. Tak oto refleksja nad językiem pokazuje nam, dlaczego liberalizm jest ważny.

2. Zarzut relatywizmu

Myśl o możliwym tryumfie historyzmu, przygodności, niepewności nad transcendencją i obiektywną prawdą przyprawia niektórych o zawrót głowy, co nakazuje im zarzucić głosicielowi takich idei relatywizm (z którego to zarzutu trzeba się z jakichś względów tłumaczyć⁴³). Ten kto obawia się, że myśl pragmatyczna jest gotowa doprowadzić do upadku moralności i innych społecznych potworności, może przeciwko pragmatyzmowi próbować obrać z grubsza dwie taktyki: albo twierdzić, że język jest obrazem świata (co jest trudne do obrony, bo, jak pisałem,

38 Tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 85.

39 Rorty uzasadnia to ostatnie w artykule *Czy istnieje problem fikcjonalnego dyskursu?*, [w:] tegoż, *Konsekwencje...*, dz. cyt.

40 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 21.

41 B. Russell, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 173.

42 L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 144.

43 Jak zauważa Rorty, nikt poza początkującymi studentami nie głosi relatywizmu (R. Rorty, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 213).

spoczywa na takim stanowisku ciężar dowodu) i że zna właściwe rozwiązanie łamigłówek odkrywające owe związki (do czego chyba niewielu się przyznaje), albo utrzymywać ludzi w fałszywym przekonaniu, że obiektywność jest dostępna, co wygląda na rozwiązanie paternalistyczne. Przeanalizuję krótko społeczny wymiar drugiej z tych dróg przy okazji rozważenia roli tradycji, by w tym punkcie zająć się problemem relatywizmu.

Sytuacja może wyglądać na trudną. Skoro Rorty nie uznaje podziału na zdania o faktach i na oceny (jak i wielu innych, podobnych podziałów), to rezygnuje nawet z przyznania prymatu ostatniej ostoji „twardej” i obiektywnej wiedzy, czyli nauce, odrzucając przy okazji metafizykę materialistyczną⁴⁴. Wychodzi teraz na to, że nie tylko metafizyka jest poezją, ale odnosząca się do empirii część języka także nią jest (w tym sensie, że nie jest ona jak zwierciadło odbijające fakty czy rzeczy w świecie, lecz raczej jak narzędzie, pole różnych gier; przykładowo metafora nie jest z istoty gorszym odwzorowaniem rzeczywistości, lecz innym, niestandardowym sposobem mówienia). Idzie się tu więc hipotetycznie coraz dalej w stronę odrzucenia wszelkich wartości, nawet wcześniej zostawionych w spokoju wartości nauki, jak dążenie do prawdy.

Sądzę, że nie trzeba się obawiać takiej konsekwencji. Rorty nie zmierza zresztą, jak Heidegger, do monologicznej poezji⁴⁵, lecz do polityki kulturalnej i intersubiektywnego porozumienia. Nie jest więc z pewnością tak, że w obliczu owych konstatacji co do języka okazuje się, że czegokolwiek byśmy nie powiedzieli, to „wszystko ujdzie”, że nasza praktyka językowa jest niczym nieograniczona. To, jak używamy języka, jest silnie uwarunkowane jego społecznym charakterem oraz celami, które chcemy osiągnąć. Oba te czynniki sprawiają, że w zakresie naszych praktyk panuje stosunkowo wysokie komunikacyjne uporządkowanie i wzajemna zbieżność, choć są one co prawda ograniczone, gdy im się bliżej przyjrzeć – reguły z nimi związane nie mają ściśle wyznaczonej treści.

Jeżeli uznałoby się, że na językowym gruncie, jakim dysponujemy, można w tradycyjnym sensie poznać moralność, to byłby to platonizm przeniesiony z nieba do słownika, skutkujący w wypadku szeroko podzielanych poglądów etnocentrycznym fundamentalizmem, a w dużej mierze po prostu etycznym autorytaryzmem pewnych jednostek lub grup⁴⁶. Tym właśnie kończą się w konsekwencji szlachetne skądinąd próby poszukiwania obiektywności.

Co więc pozostaje i czy tym czymś jest relatywizm? Nawet gdyby ktoś chciał być relatywistą, czyli przyznawać równorzędność wszelkim schematom wartościującym, byłoby to trudne do utrzymywania w praktyce, o ile w ogóle możliwe⁴⁷. Każdy z nas

44 Dobitnie pisze o tym np. w *Pragmatyzmie bez metody*, [w:] R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt.

45 Tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 112.

46 W tym kontekście por. analogiczną krytykę ze strony Habermasa wobec absolutyzowania prawdy przez młodoheglistów, których „przedsięwzięcie (...) obsunęło się zrazu w dogmatyzm filozofii dziejów i sprowokowało obronną reakcję ze strony historyzmu” (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków, Universitas 2007, s. 69).

47 Ściśle rzecz biorąc, samo by się obalało (R. Rorty, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 38).

ma jakieś przekonania co do tego, jak powinno wyglądać życie społeczne, a przynajmniej wygłasza czasem konkretne sądy wartościujące. Każdy z nas doświadcza codziennie wielu bodźców, doznaje różnych odczuć i jest świadom, że inni nie różnią się pod tym względem od niego. Kiedy wyznajemy jakiś pogląd dotyczący wolności, parlamentaryzmu, praw pracowniczych czy cen biletów komunikacji miejskiej, kiedy jesteśmy zwolennikami liberalnej demokracji lub monarchii – jak można powiedzieć, że jesteśmy relatywistami? Wszak jesteśmy zdania, że nasz pogląd jest najlepszym, jakim możemy w tej chwili dysponować. Dopóki określamy się mianem rozumnych i wymagamy od siebie choć odrobiny konsekwencji – gdybyśmy uważali, że coś innego od naszej propozycji jest lepsze, zmienilibyśmy nasz pogląd. Nie widzę żadnej sprzeczności pomiędzy głoszeniem, że nasz pogląd na świat jest najlepszym, jaki stworzono, a powstrzymaniem się od utrzymywania, że mamy na jego poparcie jakieś kosmiczne ugruntowanie.

Jedyny więc obszar, w którym możliwe byłyby jakieś przejawy relatywizmu to, jak ujmuje to Rorty, sfera teorii drugiego poziomu⁴⁸, czyli takich, które ugruntowują w jakiś sposób (na przykład przy pomocy określonej koncepcji rozumu, prawa naturalnego czy innych teorii metafizycznych; w moim rozumieniu Rorty'ego uznawanie prymatu praktyki nad teorią też można uznać za tego rodzaju koncepcję) teorie pierwszego poziomu, wyjaśniające rzeczywistość. I tutaj jednak niepewność co do właściwej koncepcji dobra (czy generalnej możliwości sformułowania takiej koncepcji), zaleceń Boga albo istnienia nieba idei skutkuje bardziej czymś, co nazwałbym metafizycznym chłodem i niechęcią do radykalizmu⁴⁹ niż relatywizmem (który ma złowrogie konotacje). Samo przywołane rozróżnienie jest przy tym raczej odpowiedzią na możliwość skrajnego relatywizmu, który dopuszczałby przemieszanie wszelkich możliwych opisów, nie zaś na groźbę relatywizmu w kwestiach moralności, co zdaje się głównym przedmiotem obaw (choć obawy owe w istocie miewają nieraz formę nie tyle zastrzeżeń wobec jakichś powinności moralnych, ile wobec ich źródła).

Być może więc najważniejszą reakcją na zarzut relatywizmu jest pogląd Rorty'ego, że pojęcie takie może funkcjonować jedynie na gruncie platońsko-kantowskiego słownika⁵⁰. Można to skomentować w ten sposób, że gdy odrzuci się ten słownik, porzucając zarazem pojęcie obiektywności, to nieuchronnie porzuca się także pojęcie relatywizmu, które nie może funkcjonować, gdy nie da się mówić o czymś obiektywnym. Przyznać równość wszystkim stanowiskom można tylko, patrząc na nie – niczym jakiś bóg, który jest w stanie ocenić ich względną ważność – z góry⁵¹. Bez tego pozostaje nam trwać przy naszym własnym poglądzie. Akceptacja dla istnienia innych przekonań wygląda raczej na tolerancję niż na relatywizm. Opozycja wobec

48 Tamże, s. 214.

49 Ugruntować można w zasadzie wszystko (por. tamże, s. 215).

50 Zob. tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 73; tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 20, 49 oraz 90; „nie ma w relatywizmie żadnej prawdy”.

51 Tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 81; tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 300.

dyskutowanego stanowiska okazuje się zatem polegać na chęci zmuszenia innych do przyjęcia swojego (wcale przecież nie obiektywnego) lub jakiegoś nieznanego jeszcze punktu widzenia, a konsekwentny znawca obiektywnej prawdy powinien wobec tego uznawać tolerancję za niemożliwą⁵².

3. Zaangażowanie i zarzut irracjonalizmu

Czy jednak dobór spraw, na rzecz których się angażujemy, pozostaje całkowicie arbitralny? Czy wypada przyznać, że wolno robić cokolwiek przyjdzie nam do głowy, bo sami stwarzamy kryteria, według których musimy oceniać wartość owych czynów? Czy można by powiedzieć, że struktura zaangażowania w społeczeństwie liberalnym przypomina w kontekście tego wszystkiego strukturę wiary religijnej – *credo quia absurdum*, wierzę, bo to absurdalne – wobec czego wiara religijna, jak i każda inna wiara oraz niewiara, mogą tu koegzystować jako różne formy zaangażowania? Jest to wszystko bliskie prawdy, choć w praktyce nieco bardziej złożone.

Po pierwsze, żyjemy w ramach społeczności, w której ustaliły się pewne kryteria oceniania. Można owe kryteria kwestionować, i w pewnym sensie jest to nawet wskazane, ale społeczność ta ma też swoje środki, by walczyć ze zbyt daleko idącymi próbami rewidowania jej wartości. Jak więc już wcześniej sugerowałem, nie jest tak, że działamy zupełnie bez racji. Żyjemy w określonych warunkach, wychowani na gruncie pewnych ideałów, z mocą jednak ich oceny i rewizji. Pozostajemy więc z pytaniem, na które racje się zdecydować. Właśnie tego rodzaju dylemat stanowią rozterki liberalnej ironistki co do tego, czy urodziła się we właściwym plemienu i w związku z tym posługuje się właściwym słownikiem⁵³.

Po drugie, niektóre modele działania wymagają od działających większej perswazyjności niż inne. Przykładowo Bóg, który mówi „nawracaj moje owieczki!”, jako pobudka praktyki jego wyznawców, może skłaniać ich do prawnej regulacji niechcianych przez niego sposobów postępowania. Podobnie idea racjonalności, jako idea przedmiotu rzeczywistego dążenia każdej osoby, może wymagać od jej wyznawców kierowania osób zagubionych na drodze do rozumu na właściwą ścieżkę (lub jak Hegel przewidzieć dla niektórych ludzi niewolnictwo) oraz zalecać przedsięwzięcie różnych środków (choćby eugenicznych) do zrealizowania wizji racjonalnego społeczeństwa. Zwolennicy metanarracji muszą jednak zgodzić się z *Eutyfronem*, że dobre jest to, co za dobre uważa Normatywny Światotwórca⁵⁴. Zaangażowany

52 „Jeżeli preferujesz politykę demokratyczną, będziesz oczywiście wspierać fallibilizm” (tenże, *Universality...*, dz. cyt., s. 4).

53 Tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 110. W przeciwieństwie do K. Nielsena i M. Williamsa (K. Nielsen, *Richard Rorty*, dz. cyt.) nie uważam, by owo wątpliwe było przejawem niespójnego z generalnym stanowiskiem Rorty'ego radykalnego sceptycyzmu. Jest to raczej wyraz refleksyjności, niechęć do trwania w dogmatycznej drzemce, rozważanie, czy nie byłoby lepiej, gdybyśmy coś, lub wiele rzeczy, robili inaczej.

54 Platon, *Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, Warszawa, Unia Wydawnicza Verum 2012.

liberał, pozbawiony wiedzy o metanarracyjnej treści, stoi w tym sporze po stronie Sokratesa, uznając, że to, co dobre, musi być zgodne z rozumem⁵⁵ – jego rozumem lub szeroko uznawanymi za rozumne przekonaniem. Widać tu dobrze, dlaczego lepiej, by teoria filozoficzna nie była regulatorem spraw publicznych⁵⁶, a raczej wyznacznikiem prywatnych dążeń, i jak istotne może okazać się zaznaczenie, że wszelkie idee mówią ustami realnych ludzi, którzy powinni być traktowani raczej nie jak przekązniki pozaświatowych komunikatów, lecz jak uczestnicy społecznych praktyk. Widać też jednak równie dobrze, dlaczego osiągnięcie porozumienia w różnych kwestiach napotyka potężne problemy.

Po trzecie, liberalizm spod znaku Rorty'ego nie wyczekuje żadnej formy zbawienia. Rorty często mówi o utopii, ale formułowanie utopijnych projektów jest tu jedynie funkcją wyobraźni, która próbuje wykorzystać do maksimum aktualne możliwości ludzkiej myśli. Utopia Rorty'ego nie jest więc ostatecznym stanem liberalnego społeczeństwa, stanem trwałej i niezmiennej szczęśliwości i pokoju. Jest raczej realizacją marzenia, w którym wszystkie nasze najlepsze wyobrażenia i projekty spełniają się – w którym ludzie docierają do granic swoich aktualnych możliwości, realizują najwspanialsze wizje siebie takich, jakimi chcieliby być. Rzecz jasna, wizje takie ewoluują z czasem. Rorty'emu obca jest przy tym myśl, że najlepszy byłby opis dokonany w chwili końca badań. Nie ma gwarancji, że świat zmierza zawsze w stronę postępu⁵⁷. Każda epoka wymaga zarazem własnych kryteriów oceny.

Niektórzy powiedzieliby więc, że decyzja o zaangażowaniu i inne decyzje są na tym gruncie czysto arbitralne, oparte najwyżej w estetyce. Niewątpliwie, są one oparte także w estetyce, bo Rorty nie rozdziela sfer kultury, ale skoro podejmujemy decyzję, uwzględniając wszelkie okoliczności, całe nasze doświadczenie, przekonania moralne, wszystko, co wiemy, a decyzję ową podejmujemy nie w drodze kaprysu, lecz poprzez gruntowne przemyślenie sprawy, to sądzę, że trzeba raczej nazwać taką decyzję w pełni racjonalną i rozumną. Trudno w zasadzie o decyzję bardziej refleksyjną i świadomą. Gdybyśmy mieli radio, ale nastawione nie na fale krótkie czy długie, lecz transcendentale, to oparcie się na pozaświatowej racjonalności mogłoby równie dobrze polegać na realizacji poleceń, które wyświetlają się na ekranie owego urządzenia zaprogramowanego do ich odbioru, i mogłoby im wystarczyć zupełny automatyzm działania.

55 Podobnie Kant: „boskie prawa (...) obowiązują mnie tylko na tyle, na ile ja sam mógłbym wyrazić na nie swą akceptację”, natomiast „istota ta [Bóg] jest jedyną, w stosunku do której pojęcie obowiązku nie jest wiążące” (I. Kant, *Ku wieczystemu pokojowi*, przeł. M. Żelazny, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Pisma po roku 1781*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 340).

56 Religijni fundamentalisci są tu przykładem na coś więcej niż niezachwianą pewność – nie dość, że nie dopuszczają błędu swojego, to nie pozwalają na błąd także innym; gdy nie jesteśmy pewni prawdy, radykalizm jawi się jako największe zagrożenie.

57 R. Rorty, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 220.

Jak się zatem wydaje, postępowanie zaangażowanego liberała nie jest irracjonalne. Polega na wspieraniu się pewnymi regułami⁵⁸, przez co jest zazwyczaj przewidywalne, nie zmierza jedynie do wyznaczonego z góry, obiektywnego celu. Racjonalność nie oznacza tu więc spełniania wcześniej znanych kryteriów, lecz rozumność czy sensowność⁵⁹. Z drugiej strony, istotna zmiana języka nie jest antycypowalna przy użyciu zastanych kryteriów. To wyobraźnia ogranicza bowiem rozum, a nie na odwrót⁶⁰, a „postęp (...) wynika z przypadkowej zbieżności prywatnej obsesji z publiczną potrzebą”⁶¹. Tak czy inaczej, liberał taki nie przejmuje się zanadto utrwalonym rozumieniem tego zagadnienia i w obliczu konstatacji, że tradycyjnie pojmowana racjonalność w zasadzie wyraża ludzką władzę na terenie pojęć, woli przeciwstawiać konwersację (jako czynność racjonalną) – przymusowi i przemocy⁶². A nawet i „niezależnie od tego, czy badanie jest kwestią «władzy», nigdy nie transcenduje ono społecznej praktyki”⁶³.

4. Tradycja

Spojrzenie na problem utopii i liberalnej polityki pozwala lepiej zrozumieć, jak należy podchodzić do naszych istniejących tradycji. Wbrew zrozumiałej obawie, że na gruncie filozofii Rorty’ego nie ma formalnych przeszkód, by porzucić nasze aktualne zwyczaje i zająć się czymś innym, nie grozi nam rewolucja. Z jednej strony, nie ma tu finalnej prawdy, ku której należy, wbrew wszystkiemu, z intencją ostatecznego wyzwolenia, dokonać rewolucyjnego skoku⁶⁴. Wyzbywamy się zatem zarazem idei końca filozofii, w chwili którego nic nie zostanie już do powiedzenia. Z drugiej strony, liberalizm Rorty’ego za nadrzędne zadanie stawia sobie unikanie okrucieństwa. Przymusowe przewartościowanie życia ludzi, których najgłębsza tożsamość moralna opiera się na przestarzałym rzekomo paradygmacie, nie może zaś nieść wiele więcej ponad upokorzenie⁶⁵. Jak sądzę, może się więc okazać, że być ironistą w towarzystwie innych ironistów oznacza w określonej sytuacji konserwatywne powściągnięcie ironii, a przynajmniej dopasowanie jej skali do audytorium.

Tradycja jest zatem na gruncie takiego ujęcia czymś na kształt przestrzeni wspólnego życia – zasadniczą treścią kulturowanych praktyk, doświadczanego

58 Traktowanymi jako skróty dróg nam praktyk (tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 91), istotnymi ze względu na nasze cele, ponieważ „reguły zobowiązują tylko przedmiot naszego zaangażowania” (tenże, *Konsekwencje...*, dz. cyt., s. 234).

59 Tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 58.

60 Tenże, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 181.

61 Tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 64.

62 Tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 328.

63 Tenże, *Universality...*, dz. cyt., s. 7.

64 Społeczeństwo nie jest dla Rorty’ego czymś, z czego trzeba się wyzwalać (tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 318). Jego zdaniem, Lyotard ma rację w metateorii, ale Habermas – w całej reszcie (tenże, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, [w:] *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, red. M. Giżycki, Warszawa, Akademia Ruchu 1988, s. 72).

65 Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 128.

społecznego świata, którego warunki nas współkształtują, który wyrabia nasze myślowe nawyki i zwyczaje. Nie jest to więc rzecz tego rodzaju, że da się ją łatwo odrzucić (tak jak nie da się zrezygnować z oddychania), bo jest w nas wrośnięta i my jesteśmy wpisani w jej scenerię, ale nie trzeba też trwać przy niej niewzruszenie, to byłoby bowiem bezrefleksyjne. W takim ujęciu liberalne postulaty pozostaje reformułować nieustannie, zależnie od czasu i kontekstu, wbrew idei, że wolność czy sprawiedliwość są tworamami, którym można sprostać lub nie, a zgodnie z poglądem, że ich funkcjonalna treść realizuje się w praktyce społeczności, w formie rozwiązywania jej problemów na obszarze polityki. Na teorię w tym zakresie ogłasza Rorty moratorium⁶⁶.

Póki więc świat się zmienia, zawsze będą nowe problemy do rozwiązania, a naszym zadaniem pozostanie rozsądzanie, ile zachować, a ile przekształcić w coś nowego. Naszym – ponieważ w miejsce odpowiedzialności wobec zewnętrznego kryterium poprawności, unikając nieprzewidywalnego dla niektórych pesymizmu związanego z takim pożegnaniem, rozumiemy teraz siebie jako odpowiedzialnych nawzajem jedni wobec drugich⁶⁷. W obliczu tej perspektywy omówię krótko zapowiedziane wcześniej dwie obiekcje w kwestii odrzucenia pojęcia obiektywności. Obie dotyczą obawy o zachowanie moralności jednostek we wspólnocie.

Według pierwszej z nich, porzucenie pojęcia obiektywności grozi rozprzestrzenieniem się (wyostrzając tezę dla jej wyraźnego ujęcia) nihilizmu, ogólnego zepsucia lub „cywilizacji śmierci”. Uwaga ta dotyczy więc społecznych skutków porzucenia pewnych idei. Zarzut taki, mimo że nie jest niewiarygodny, jest w istocie chybiorny. Jego akceptacja zakładałaby bowiem, że kiedyś udawało nam się posługiwać pojęciem obiektywności, a po jego odrzuceniu nie byłoby to możliwe. Tymczasem przeciwnicy tradycyjnego pojęcia obiektywności nie głoszą, że przed Kantem ludzie osiąkali obiektywność, a po nim już im się to nie udaje. Twierdzą raczej, że kiedyś ludziom wydawało się, że robią coś więcej, niż robili. Poza uświadomieniem sobie tego, w zasadzie nie ma tu więc zmiany. Rzecz jasna, ludzie mogą zacząć inaczej motywować teraz swoje czyny, ale zachęcanie do trwania przy pojęciu obiektywności w obliczu takiej konstatacji wyglądałoby na cynizm. Postawa taka przypomina filozofów z platońskiego *Państwa*, ale bardziej zdeprawowanych – nie tylko bowiem oszukujących w pomniejszych kwestiach, lecz także w kwestii Dobra. Zobaczymy na przykładzie drugiego problemu, czy owe ewentualne inne motywacje stanowią zagrożenie dla moralności.

Zgodnie więc z drugą z obiekcji, wobec oparcia wartości we wzajemnej odpowiedzialności wobec siebie wysunąć można podobny zarzut jak w odniesieniu do samoobalenia metanarracji. Otóż wydaje się, że moralność posiadająca jedynie

66 Tenże, *Spełnianie obietnicy naszego kraju*, przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, s. 103.

67 „Tym, co wewnętrznie wiąże społeczeństwa, są wspólne słowniki i wspólne nadzieje” (tenże, *Przygodność...*, dz. cyt., s. 124). Nie potrzebujemy także „solidniejszych fundamentów niż wzajemna lojalność” (tenże, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 69).

taką podstawę musi upaść, bo sama ucina gałąź, na której siedziała. Jeżeli bowiem przyznajemy, że czyny moralne nie zawsze przynoszą szczęście i korzyść, a zarazem pozbawiamy się idei naprawy takiego stanu rzeczy w formie królestwa niebieskiego, a nawet rezygnujemy z kryterium osądu w postaci obiektywnego rozumu, który mógłby ocenić nas jako godnych szczęścia, to jaką motywacją możemy się posłużyć, by postępować słusznie albo by nie zredukować słuszności do naszych bieżących interesów? Wydaje się, że musimy iść tu pod rękę z Hobbesem i pozostać przy egoistycznych interesach jednostki.

Po pierwsze, nie jest jasne, że dość mglista idea bądź abstrakcyjna teoria rzeczywistości częściej bywają motywami naszych działań niż zwykła empatia czy poczucie przyzwoitości. Zdaje się wręcz, że gdy teoria generuje trudne do przyjęcia efekty, to raczej modyfikujemy teorię bądź z pełną odpowiedzialnością poddajemy się osądowi z punktu widzenia Normatywnego Światotwórcy niż kurczowo się jej trzymamy – to ostatnie na ogół nazywamy fanatyzmem. Po drugie, pozbawiamy się tych idei jedynie w trakcie podejmowania publicznych decyzji. Po trzecie więc, nie dotyczy to prywatnych motywacji związanych z dążeniem do samodoskonalenia. Po czwarte, oczekiwanie przyszłej nagrody za moralne zachowanie samo zdaje się interesowne. Po piąte zaś, i chyba najważniejsze, idea, że jesteśmy odpowiedzialni nawzajem wobec siebie za kształt świata, że to na nas spoczywa ciężar każdego wyboru, jest równie potężna, jeżeli nie potężniejsza, niż ta, że odpowiadamy wobec czegoś zewnętrznego i niekoniecznie określonego, i że to właśnie owo coś jest ostatecznie rozliczane za stan spraw.

Czy mimo wszystko wola moralnego postępowania nie zakrawa tu na heroizm?⁶⁸ Zdarza się, że z pewnością można by tak powiedzieć, ale bywa tak i przy okazji akceptowania jakiejś metanarracji. W istocie mamy zaś bardzo silne sprawdziany dla skłaniania do moralnego postępowania, a ich charakter jest zarówno społeczny (polega w głównej mierze na osądzie towarzyskim), jak i prawny, nieraz sankcjonowany (gdy ktoś uważa, że zabijanie jest dobre i zabija, wspólnota umieszcza go w więzieniu).

To wszystko pokazuje nam odpowiedź na pytanie, ile zostawić starego, a ile zastąpić nowym: wszystko, co jest, staje się nowym przez to, że zauważamy, iż to, co jest, jest takie dlatego, że tak właśnie chcemy. Po całej tej transformacji naszego myślenia wszystko może więc pozostać takie, jakie było⁶⁹, ale wiele może też zmienić się na lepsze. Test istotnych dla kultury wartości dokonuje się zatem w praktyce, w wiecznym powtórzeniu lub wiecznej rewizji. Jak mówi o tym w ostatnich słowach swojej książki P. Sloterdijk, „kultura w normatywnym sensie (...) istnieje tylko wtedy i tylko dopóty, dopóki się ją przeprowadza”⁷⁰. Obiektywność w postaci

68 Tak sugeruje B. Baran w przedmowie do: R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt.

69 „Nakładam do tego, abyśmy mówili zwyczajnie, oferując odmienny filozoficzny punkt widzenia na to, co się mówi” (R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, przeł. L. Witkowski, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1995, s. 59).

70 P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Warszawa, Aletheia 2012, s. 155.

niemożliwych do stosowania pozaświatowych kryteriów zostaje zastąpiona przez najbardziej inspirujące wizje tego, jakimi ludźmi chcielibyśmy być. To z punktu widzenia owych wizji oceniamy nasze doświadczenia i czyny⁷¹. Można by więc powiedzieć, że utopijne projekty – oprócz tego, że przedstawiają wizje wielkich poetów, którym warto się poświęcić – pozwalają tym samym uwznioślić nas, wyrzec ponad pesymizm i marność naturalizmu. Liberalne utopie prowadzą nas zaś w pewnym określonym kierunku – tworzenia nieustannie ulepszanej liberalnej demokracji i inkluzywnej wspólnoty, kultury rozszerzającej instytucje sprawiedliwości proceduralnej oraz empatię i solidarność na coraz szersze kręgi ludzi, minimalizującej cierpienie i maksymalizującej bogactwo prywatnych projektów.

Antyobiektywistyczna postawa w filozofii nie skazuje nas więc na niemoralność, nawet gdybyśmy uznali, że cechuje ją „fałszywa skromność”⁷². Nic nie stoi na przeszkodzie byśmy w dalszym ciągu cenili i chronili życie ludzkie oraz wzruszali się pięknem dzieł malarzy. Zobaczyliśmy, że nie są tu zagrożeniami relatywizm czy irracjonalizm. Być może to pragnienie mocy, może pycha⁷³, a może jeszcze coś innego nie pozwala nam przyznać, że to my cenimy te rzeczy, a nie coś większego i ważniejszego od nas.

5. Podsumowanie

Rorty pozostaje pod dużym wpływem późnych poglądów Wittgensteina. Zgadzając się jednak z tymi, którzy uważają, że intencja Wittgensteina zarówno we wczesnej, jak i późnej twórczości była taka sama – potraktowanie filozoficznych ambicji jako choroby i przeprowadzenie terapii – uważa, że nie powinniśmy ograniczyć się do tego. Sądzi raczej, że powinniśmy użyć środków danych nam przez Wittgensteina i innych w służbie filozofii współczesnej – filozofii jako polityki kulturalnej⁷⁴.

Pozostając jednak na gruncie filozofii Rorty’ego, rzuca się w oczy zbieżność pomiędzy jego poglądami a tym, co Wittgenstein napisał o problemach filozoficznych we wstępie do *Traktatu*: „wartością niniejszej pracy jest to, że widać z niej, jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło”⁷⁵. Skoro filozofia nie odpowiada już na pytanie „co istnieje?”, lecz koncentruje się na praktycznym zastosowaniu swoich twierdzeń, to jej punktem centralnym powinno być pytanie: „co robić?”⁷⁶. Co robić na gruncie polityki i codziennych wyborów moralnych? Ta sama filozofia mówi nam jednak, że nie dowiemy się tego z żadnej filozoficznej teorii. Pozostaje zatem myśleć wciąż na nowo. I choć już Tocqueville zauważył, że w demokracji nikt nie ma na to czasu, a Mill i Moore czuli się w obowiązku wyjaśnić, jak czynność taka

71 R. Rorty, *Putnam...*, dz. cyt., s. 66-71.

72 Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 2013 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_pl.html [17.03.2013], par. 5.

73 I. Kant, *Ku wieczystemu pokojowi*, dz. cyt., s. 350.

74 Swoje stanowisko w tych sprawach przedstawia w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt.

75 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 4.

76 „Czy mogę korzystać z lepszego opisu mojej sytuacji?” (R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 211).

może w ogóle być przyjemna, to są pewne niespokojne duchy – intelektualści, liberalne ironistki – które mają czas na poszukiwania i których najgłębszą życiową potrzebą jest wytwarzanie nowych słowników⁷⁷. To w ich głowach kiełkuje zmiana. Skoro więc kształt polityki, pracy, relacji międzyludzkich, miłości, przyjaźni zależy od tego, jakim chcemy uczynić świat, to życie nie staje się nagle jałowe, a świat nie do uratowania. Nie ma być może niczego bardziej pobudzającego niż entuzjasm stwarzania. Jedyne, co może stać nam na przeszkodzie, to poetycki strach przed tym, że nie zdążymy dokonać niczego wielkiego⁷⁸.

Rorty, Liberalism, and Problems with Objectivity

Richard Rorty is one of the philosophers who want to convince us that traditional philosophical problems are in fact the problems of the philosophers themselves. At the same time, he is a firm defender of liberal democracy as the best political project available. The author of this paper analyses Rorty's thought in order to inquire whether his denial of the possibility of an objective justification of liberal political practice must result in such usually unwanted consequences as moral relativism and irrationalism. Having rejected these doubts, the author considers the relation of Rorty's liberalism to local tradition, claiming that the pragmatist version of liberalism is not necessarily hostile to the tradition altogether.

⁷⁷ „Osoba typu nazwanego przeze mnie intelektualistą literackim uważa, że życie, które nie jest przeżywane blisko obecnych granic ludzkiej wyobraźni, nie jest warte życia” (tenże, *Filozofia jako polityka...*, dz. cyt., s. 152).

⁷⁸ Odwołuję się tu do rozdziału *Przygodność jaźni*, [w:] tegoż, *Przygodność...*, dz. cyt.