

Andrzej Szahaj

RICHARDA RORTY'EGO HUMANIZM BEZ METAFIZYKI
I JEGO ETYCZNO-POLITYCZNE IMPLIKACJE

Filozofia Richarda Rorty'ego ma wyraźny aspekt etyczny i polityczny. Wiąże się on z ponawianą przez autora *Contingency, Irony and Solidarity* próbą ugruntowania tożsamości odnowionego pragmatyzmu amerykańskiego w obliczu ekspansji innych orientacji filozoficznych o mniej czy bardziej wyraźnym obliczu etyczno-politycznym. Rzec by można, iż to właśnie za sprawą Rorty'ego pragmatyzm zaczął być ponownie postrzegany jako liczący się nurt filozoficzny¹. Niewątpliwie przyczynił się do tego fakt, iż przybrał on w tej wykładni postać, którą można by określić mianem umiarkowanego postmodernizmu i odróżnić od „wściekłego” postmodernizmu prezentowanego przez grono filozofów francuskich. Zespół cech filozofii Rorty'ego skłaniający mnie do takiej właśnie klasyfikacji próbowałem już odtworzyć², nie będę więc tego zabiegu powtarzał. Zamiast tego zajmę się rozpatrzeniem niektórych poglądów autora *Contingency, Irony and Solidarity* mających implikacje etyczno-polityczne. Muszę zacząć jednak od krótkiego ich przypomnienia.

Prywatna ironia i liberalna nadzieja

Tytuł ten stanowi hasło, które wielokrotnie odnajdujemy w pismach Rorty'ego. Kryje się za nim kilka interesujących intencji. Wydaje się, iż jedna z nich zasługuje na rozważenie w pierwszej kolejności. Chodzi o wyraźne rozdzielenie sfery prywatnej i sfery publicznej. Rozdzielenie owo jest chyba najsilniej przez Rorty'ego akcentowanym elementem jego poglądów politycznych jednoznacznie świadczącym o ich liberalnym charakterze. Zgodnie z duchem liberalnej wizji ładu społecznego Rorty utrzymuje bowiem, iż

¹ Niewątpliwie przyczynili się do tego i inni filozofowie amerykańscy, tacy jak Hilary Putnam i Richard Bernstein; W sprawie dziejów i dzisiejszej specyfiki pragmatyzmu zob.: J.P. Murphy *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Westview Press 1990.

² A. Szahaj *Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizmie przemienionego* [w:] *Oblicza postmoderny*, pod red. A. Zedler-Janiszewskiej, Warszawa 1992.

przekonania światopoglądowe i poglądy filozoficzne powinny pozostać prywatną sprawą jednostki. Nikt nie może mieć prawa do narzucania ich innym. Warunkiem wolności obywatelskich jest zachowanie neutralności światopoglądowej państwa, a demokracja proceduralna – najlepszym sposobem organizacji życia politycznego. To ona bowiem zapewnia najpełniejszą możliwość uzgadniania celów społecznych w trakcie swobodnej dyskusji. Cechą wyróżniającą podejście Rorty'ego do tego zagadnienia jest niechęć do opierania liberalnej wizji ładu społecznego na jakichkolwiek metafizycznych przesłankach. Zamiast więc odwoływać się do „natury ludzkiej”, „przyrodzonych praw człowieka” czy „ducha wspólnoty” woli on wskazywać na pragmatyczne wartości demokracji liberalnej, na fakt, iż okazała się ona najlepszą ze znanych formą organizacji życia społecznego – maksymalizującą wolność i sprawiedliwość życia społecznego oraz minimalizującą zniewolenie i krzywdę. Owo niefundamentalistyczne podejście do demokracji liberalnej wiąże się z bardziej ogólną cechą filozofii Rorty'ego, a mianowicie z obecną w niej niewiarą w istnienie ostatecznej Prawdy, jedynej racji czy raz na zawsze zniewalającego argumentu. Rorty'emu próżne wydają się wysiłki, zmierzające do tego, aby dostarczyć ostatecznych racji filozoficznych dla jakichkolwiek rozwiązań politycznych. Nasze postrzeganie polityki powinno pójść w zupełnie innym kierunku. Miast opierać się na kruchych uzasadnieniach filozoficznych, udających, iż są one niewzruszone, winniśmy odwołać się raczej do narracji historycznych oraz trzeźwego rachunku zysków i strat. Okaże się wtedy, iż demokracja liberalna jest jak dotychczas najlepszym wyjściem z sytuacji, co wcale nie oznacza, że wiecznym czy też niezastąpionym. Rorty często daje wyraz przekonaniu, iż winniśmy nie ustawać w wysiłku pobudzenia naszej wyobraźni utopijnymi projektami społecznymi. Za niewybaczalny błąd uznaje jednak próby ich bezpośredniego wcielania w życie. Zgodnie ze swym bardziej ogólnym przekonaniem o wartości indywidualnej autokreacji i całkowitej swobody myślenia przy jednoczesnej konieczności kierowania się pragmatycznymi kryteriami użyteczności w sferze publicznej, radykalnie rozdziela bowiem sferę tego, co intelektualnie możliwe, od tego, co praktycznie dopuszczalne. W sferze publicznej zawsze winniśmy kierować się chęcią zastąpienia tego, co złe lub niedostatecznie dobre tym, co lepsze, pamiętając jednak o konieczności dokonywania każdorazowo rachunku zysków i strat. Zgodnie z duchem filozofii bliskiego Rorty'emu Johna Deweya, autor *Contingency, Irony and Solidarity* podkreśla konieczność wprowadzania w mechanizmy demokracji liberalnej śmiałych reform i ciągłych ulepszeń. Nie da się w pełni z góry przewidzieć do czego owe zmiany (reformy) doprowadzą. Ważne jest jednak to, aby opierać je na demokratycznych, korzystających z perswazji, a nie przemocy, mechanizmach stanowienia woli społecznej.

W procesie tym wartością wymagającą szczególnej troski jest tolerancja. Rorty twierdzi, iż w dyskursie politycznym i budowie demokratycznego ładu

społecznego jest to pojęcie znacznie bardziej przydatne niż np. pojęcie emancypacji. Wiąże się to z tym, iż po odrzuceniu jakiegoś metafizycznego wyznacznika istoty człowieka (natury ludzkiej) ważność traci też koncepcja emancypacji, albowiem nie bardzo wiadomo, do czego właściwie mielibyśmy się emancypować³. Rorty powiada: „Ostatnimi czasy nasz gatunek kształtuje szczególnie dobrą naturę dla siebie, tę wytworzoną przez instytucje liberalnego Zachodu. My, pragmatyści, gdy chwalimy ten rozwój, porzucamy rewolucyjną retorykę emancypacji i demaskacji na rzecz retoryki reformistycznej mówiącej o wzrastającej tolerancji i zmniejszającym się cierpieniu”⁴.

Wspomniałem już, że tolerancja jest główną wartością Rortiańskiej wizji ładu społecznego. Jej uzupełnieniem są dwie inne wartości: ironia i solidarność. W triadzie tej tolerancja jest elementem mediacyjnym, określa konieczny warunek formalny zaistnienia pożądanego ładu społecznego, którego zarys da się odczytać z filozofii autora *Contingency, Irony and Solidarity*. Pośredniczy ona w procesie sprawnego funkcjonowania społeczeństwa złożonego (idealnie) z autonomicznych, kreujących siebie podmiotów („ironistów”) i umożliwia wyjście ku pożądanej, pozytywnie ten układ dopełniającej, solidarności.

Status ironisty w filozofii Rorty’ego zasługuje na krótki komentarz. Przypomnę, iż wedle niego ironista to ktoś, kto spełnia trzy warunki: „1) ma radykalne i ciągle wątpliwości co do słownika, którego na bieżąco używa, ponieważ inne słowniki zrobiły na nim wrażenie (...), 2) uświadamia sobie, że argument umieszczony w jego obecnym słowniku nie może ani poprzeć, ani rozwiązać tych wątpliwości, 3) o ile filozofuje on na temat swej sytuacji, nie może myśleć, że jego słownik finalny jest bliższy rzeczywistości niż inne słowniki, że jest on w kontakcie z jakąś siłą, a nie ze sobą samym. Ironista, który jest skłonny filozofować, postrzega wybór pomiędzy słownikami jako poczyniony nie w obrębie jakiegoś neutralnego i uniwersalnego metasłownika, ani też nie jako próbę wywalczenia sobie drogi przez pozory do tego, co rzeczywiste, lecz po prostu jako wygrywanie nowego przeciwko staremu”⁵. Zauważmy od razu, że lansowane przez Rorty’ego pojęcie ironii ma niewiele wspólnego z jego potocznym rozumieniem. Rortiański ironista nie jest prześmiewcą czy szydercą, ironią nie chce nikogo ranić czy obrażać, nie prowadzi go też ona do cynizmu. Odwrotnie. Można by wprost mówić o „powadze ironii” i o niechęci, jaką żywi Rorty wobec ranienia innych przez ironię⁶. Ironia nie jest dlań sposobem obrony przed światem, lecz drogą do rozwinięcia wrażliwości etycznej. Służy jedynie obronie przed pułapką dogmatyzmu, zabezpiecza przed całkowitym uwiedzeniem przed jakiś słownik. W ten

³ R. Rorty *Cosmopolitanism without Emancipation*, [w:] tegoż *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers, vol. I)*. Cambridge 1991, s. 213.

⁴ Ibidem.

⁵ R. Rorty *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 73.

⁶ Ibidem.

sposób chroni przed fundamentalizmem Wiedzy i Wiary – nie przed wiedzą i wiarą jako takimi! – służąc gotowości do podjęcia ponownej próby autoidentyfikacji przez dialog z innymi, konfrontację własnego słownika z innymi słownikami. Ostatecznym celem ironisty jest autokreacja, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, iż nie są absolutne. To jest właśnie ów element romantyczności, na który otwarcie powołuje się Rorty jako na pewien godny urzeczywistniania wzór życia. Jego treść pozostaje sprawą czysto prywatną. Liczy się tylko swoboda wyboru swej drogi życia, umiejętność opowiedzenia się za pewnymi wartościami i wywalczenia sobie wewnętrznej autonomii.

Są też rzeczy, których ironiście czynić nie wolno. Nie może np. żądać tego, aby jego sposób istnienia został przyjęty przez innych jako wzorcowy, aby był realizowany w sferze publicznej. Prowadziłoby to do fundamentalizmu i pogwałcenia reguł demokratycznego stanowienia woli powszechnej w trakcie konfrontacji różnych punktów widzenia. Rorty wyraźnie sugeruje, iż do tych ostatnich zjawisk może dojść właśnie za sprawą „metafizyków”, których przeciwstawia ironistom. To „metafizycy” uważający, że znają Prawdę, skłonni byłiby bowiem nakłaniać innych do jej uznania.

Tak więc po jednej stronie mamy „ironistów” – podmioty nakierowane na rozwój własnej osoby w ciągłym procesie przeinterpretowywania przekonań i pragnień, które stanowią, po drugiej natomiast – liberalne społeczeństwo opierające się na zasadzie maksymalnej tolerancji, wciąż nakłaniane do wewnętrznych reform przez tych, którzy wrażliwi na cierpienia innych, na poniżenie i okrucieństwo dążą do wcielenia w życie, w drodze demokratycznej debaty, konkretnych reform społecznych.

Jak już wspominałem wcześniej, dopełnienie tego układu ma stanowić solidarność. Ponieważ nie istnieje żadna natura ludzka, żaden taki zbiór cech, które leżałyby u podłoża naszego człowieczeństwa, nie ma też możliwości wskazania na jakieś obiektywne przesłanki ludzkiej solidarności jako takiej. Stąd solidarności owej nie można odkryć (nie czeka ona w ukryciu, już gotowa, swego ujawnienia), lecz trzeba ją raczej wytworzyć. W tej sytuacji, przez analogię do rozróżnienia przez Issaiaha Berlina wolności negatywnej (wolność od) i wolności pozytywnej (wolność do) można by Rortiańską koncepcję solidarności określić mianem solidarności negatywnej, solidarności budowanej na u n i k a n i u czegoś (ból i poniżenia), nie zaś – d ą ż e n i u d o jakichś założonych z góry wartości. Zacytujmy Rorty’ego: „Pogląd, który prezentuję zakłada, że istnieje taka rzecz jak postęp moralny i że postęp ów zmierza naprawdę w kierunku większej ludzkiej solidarności. Jednakże solidarność ta nie da się pomyśleć jako efekt rozpoznania pewnego jądra ja, istoty człowieczeństwa. Jest ona raczej do pomyślenia jako zdolność do tego, aby widzieć coraz więcej tradycyjnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych itp.) jako nieważnych w porównaniu z podobieństwami wobec bólu i poniżenia, ze zdolnością do

myślenia o ludziach mocno odmiennych od nas samych jako włączonych w zakres «nas»⁷. Takie pojmowanie postępu moralnego i solidarności pozwala Rorty'emu na wyrażenie przekonania, że „raczej szczegółowe opisy poszczególnych odmian bólu i poniżenia (np. w powieściach lub opisach etnograficznych) niż filozoficzne i religijne traktaty były zasadniczym wkładem współczesnych intelektualistów do postępu moralnego”⁸. Pojawiające się tu pojęcie „postępu moralnego” należy rozumieć nie jako odwołanie się do jakiegoś z góry nadanego (idealnego) celu czy systemu wartości, lecz jako rozwój indywidualnych wrażliwości moralnych, korzystających z edukacji etycznej wspartej nie na wielkich narracjach etycznych bazujących na totalizujących generalizacjach, lecz na poznawaniu przykładów jednostkowej ludzkiej krzywdy i poniżenia zawartych przede wszystkim w sztuce, a głównie – w powieści. W tym też sensie Rorty wskazuje na rosnącą kulturową rolę poety i powieściopisarza, którzy – w inny sposób niż tradycyjnie wypełniający tę funkcję: filozof, kapłan czy naukowiec – przyczyniają się do kształtowania ludzkich postaw etycznych nie tyle podsuwając – jak oni – gotowe wzory, ile raczej ukazując ich każdorazową niepełność i niedoskonałość w obliczu ludzkiego losu.

Solidarność jest więc dla Rorty'ego pewną, często mozolnie konstruowaną, umiejętnością takiego uelastycznienia i rozszerzenia ograniczonego kręgu ludzi – z którymi czujemy się solidarni w sposób niejako żywiołowy – aby objąć nim jak największą liczbę osób, nie wyrzekając się przy tym własnej tożsamości. Daje tu o sobie znać wielokrotnie podkreślana przez autora *Contingency, Irony and Solidarity* nieuchronność etnocentryzmu rozumianego jako niemożność wyskoczenia ze swej kulturowej „skóry” i przyjęcia jakiegoś neutralnego punktu widzenia. Nasza kulturowo zdeterminowana partykularna świadomość może ulegać przemianom tylko stopniowo i nigdy w całości. Winniśmy do owej przemiany dopuszczać, nie zamykając się na oddziaływania innych kultur (innych słowników), nie unikając dialogu i wzajemnego poznawania się; a wszystko to z nadzieją, że w pewnym momencie uda się nam zrozumieć i częściowo przyjąć za własny odmienny punkt widzenia bądź też skłonić partnera dialogu do przyjęcia naszego. Przy czym proces ten, jeśli się odbędzie, to nie w imię abstrakcyjnej jedności człowieka, lecz raczej w imię rzeczywistości przeżytej i rozumianej wspólnoty niezgody na ból i poniżenie⁹.

Ustalając swoją pozycję filozoficzno-polityczną wobec odmiennych ideowych orientacji, Rorty stara się wykazać, na czym polega specyfika jego podejścia w obliczu dwóch bardzo wpływowych stanowisk: Jürgena Habermasa i Michela Foucaulta. Píše: „Michel Foucault jest ironistą, który nie jest gotów być

⁷ Ibidem, s. 192.

⁸ Ibidem.

⁹ W sprawie etnocentryzmu Rorty'ego zob. w tomie *Wokół filozofii Richarda Rorty'ego* (w przygotowaniu).

liberałem, podczas gdy Jürgen Habermas jest liberałem, który nie jest gotów być ironistą”¹⁰. Rozszyfrujmy to stwierdzenie. Rzecz w tym, iż zdaniem Rorty’ego M. Foucault wprawdzie zgodnie z duchem ironicznego dystansu dokonał ogromnego dzieła ukazania sztuczności (przygodności) dominujących w historii praktyk społecznych, a w szczególności – towarzyszących im czy wręcz je projektujących – form wiedzy, odbierając im tym samym pozór naturalności; jego krytyka podważyła jednak też wiarę w instytucje społeczeństwa liberalnego. Tymczasem wedle autora *Contingency, Irony and Solidarity* „już zawiera [ono – przyp. A.S.] instytucje dla swego własnego ulepszenia”¹¹. Rorty podkreśla też niebezpieczne tendencje w postawie M. Foucaulta, które pojawiają się wtedy, gdy chce on własną walkę o autonomię projektować na płaszczyznę publiczną, namawiając innych, aby poszli jego śladem¹². Słowem, będąc „wybitnym rycerzem autonomii” – by użyć wyrażenia Rorty’ego – kreującym siebie romantykiem, M. Foucault nie chciał być zarazem trzeźwym pragmatykiem na płaszczyźnie publicznej. Tymczasem wedle Rorty’ego „Cel romantycznego intelektualisty – przekroczenie i wynalezienie siebie wydaje mi się dobrym modelem (jednym z pomiędzy wielu innych dobrych modeli) dla indywidualnej ludzkiej istoty, lecz bardzo złym modelem dla społeczeństwa. Nie powinniśmy próbować znaleźć społecznego przedłużenia dla pożądanego autonomii (...). Społeczeństwa nie są quasi-osobami, są one (w ich najlepszej liberalnej socjaldemokratycznej formie) kompromisami pomiędzy osobami. Celem społeczeństwa liberalnego nie jest wynajdywanie czy kreowanie czegośkolwiek, lecz po prostu ułatwianie ludziom, tak bardzo jak to tylko możliwe, osiągnięcia ich bardzo różnych prywatnych celów bez wzajemnego krzywdzenia się”¹³.

Ustosunkowując się do poglądów J. Habermasa Rorty powiada, że łączy go z nim zgoda co do wartości i celów politycznych („wolność od dominacji”, „niezakłócona komunikacja”). „Różnice pomiędzy nami dotyczą tylko autoobrazu, jaki powinno mieć społeczeństwo demokratyczne, retoryki, której powinno ono używać, aby wyrazić swe nadzieje”¹⁴. Rorty nie wyraża zgody na Habermasowskie odwoływanie się do rozbudowanych przesłanek teoretycznych przy konstruowaniu wizji w pełni demokratycznego społeczeństwa, na apelowanie do pojęcia „rozumu komunikacyjnego”, „racjonalności” czy też „uniwersalizacji”. Dla autora *Contingency, Irony and Solidarity* „przywiązywanie wagi do «niezakłóconego komunikowania się» stanowi istotę polityki liberalnej [obywającej się – A.S.] bez potrzeby szukania oparcia w teorii kompetencji komunika-

¹⁰R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 61.

¹¹Ibidem, s. 63.

¹²R. Rorty *Moral Identity and Private Autonomy* [w:] tegoż *Essays on Heidegger and Others* (*Philosophical Papers*, vol. II), Cambridge 1991, s. 196.

¹³Ibidem.

¹⁴R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 67.

cyjnej”¹⁵. W innym dziele czytamy: „Habermas wierzy, że «obstawanie przy rozumie» ma odmienny status niż jakiegokolwiek inne zaangażowanie (...). Ja natomiast chciałbym zastąpić owo «obstawanie przy rozumie» «obstawaniem przy wolności», a w szczególności – przy wolności myśli i komunikowania się. Różnica może wydać się tylko werbalna, lecz ja sądzę, że za tym kryje się coś więcej. Chodzi o różnicę pomiędzy powiedzeniem: «brońmy liberalnej demokracji przez politycznie neutralną teorię natury rozumu i nauki» a powiedzeniem: «niech nasze filozoficzne teorie rozumu i nauki będą rezultatem naszego przywiązania do obyczajów i instytucji liberalnej demokracji». To ostatnie «etnocentryczne» podejście wydaje mi się bardziej obiecujące, ponieważ moje holistyczne widzenie rzeczy wskazuje, że nie istnieją żadne politycznie neutralne instrumenty do użycia dla obrony jakiegoś stanowiska politycznego”¹⁶. Ów etnocentryzm, owo przekonanie, że „Musimy rozpocząć od miejsca, w którym my jesteśmy”¹⁷, na płaszczyźnie politycznej winien objawiać się uporczywym obstawaniem przy pewnych ideałach, które choć przygodne, kulturowo i historycznie określone nam jednak wydają się „najlepszą nadzieją dla gatunku ludzkiego”¹⁸. Rorty nie ma wątpliwości, iż w ten właśnie sposób należy bronić liberalnej demokracji proceduralnej, bronić, wiedząc, iż nie sposób jej pryncypiów ostatecznie uzasadnić.

Kłopoty z romantyzmem, kłopoty z pragmatyzmem

Pora zastanowić się nad walorami i słabościami lansowanej przez Rorty'ego wizji ładu społecznego. Co do pierwszych sprawa jest dla mnie oczywista. Myśl autora *Contingency, Irony and Solidarity* budzi moją wielką sympatię wszędzie tam, gdzie zwrócona jest przeciwko fundamentalizmowi, gdzie pokazuje, jak sprzężony jest on z uwielbieniem dla Prawdy i pożądaniem Pewności; wszędzie tam, gdzie wypowiada miłe memu sercu liberalne zasady polityczne, gdzie akcentuje wagę autokracji i tolerancji dla odmienności, gdzie chwali sceptycyzm i nie cofa się przed uznaniem wagi ambiwalencji. Wtedy przychodzą mi na myśl słowa filozofa bliskiego duchem Rorty'emu – a i mnie nieobojętnego – Sir Issaiaha Berlina: „Każda sytuacja wymaga właściwego sobie postępowania, ponieważ, jak zauważył Kant, z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nic prostego nie da się wyciosać. Nasze czasy, wbrew temu, co się często słyszy, nie wymagają bynajmniej mocniejszej wiary, silniejszego przywództwa ani bardziej naukowej organizacji. Raczej przeciwnie – przydałoby się im mniej mesjanistycz-

¹⁵R. Rorty *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, „Cooologia Communia” 1986, nr 27-28, s. 155.

¹⁶R. Rorty *Is Natural Science a Natural Kind* [w:] tegoż *Objectivity...*, op.cit., s. 62.

¹⁷R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 198.

¹⁸R. Rorty *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz* [w:] tegoż *Objectivity...*, op.cit., s. 208.

nej żarliwości, więcej światłego sceptycyzmu, więcej tolerancji dla odmienności, częstszego stosowania środków *ad hoc* dla osiągnięcia celów w możliwej do przewidzenia przyszłości, więcej miejsca dla własnych dążeń jednostek i mniejszości, których upodobania i przekonania nie znajdują (mniejsza o to czy słusznie) rezonansu wśród większości”¹⁹.

Sympatia dla poglądów Rorty’ego nie przeszkadza mi jednak odczuwać pewnych wątpliwości wobec niektórych ich elementów czy też milcząco przyjmowanych w nich założeń. Rzecz dotyczy głównie relacji pomiędzy sferą prywatną i sferą publiczną. Nie wierzę w możliwość tak prostego, jak to sobie wyobraża Rorty, ich rozdzielenia. Imperatywy konsekwentnie dokonującego się procesu autokreacji opartego na swobodnie wybranych wartościach wymuszają pewną konsekwencję i minimum spójności wewnętrznej, jeśli proces ten nie ma prowadzić do schizofrenizacji jednostki. Z kolei owa spójność i konsekwencja wymagają niehonorowania prostych podziałów na to, co prywatne, i na to, co publiczne. Rozumiem i doceniam intencje Rorty’ego. Chciałby on, aby jednostka dla dobra wspólnego rezygnowała z chęci stanowienia wzoru dla innych czy też – jeszcze gorzej – narzucania innym swojego światopoglądu. Wydaje mi się jednak, że autentyczna autokreacja musi mieć przedłużenie w sferze publicznej, jeśli nie jest autokreacją pozorną czy też samooszukiwaniem się. Dodajmy do tego, iż jak słusznie zauważa Nancy Fraser: „wiele procesów kulturowych, które występują w pewnym oddaleniu od procesów oficjalnie identyfikowanych jako polityczne, ma jednak charakter publiczny. A z kolei sfery publiczne otwarcie polityczne nie są bynajmniej nieprzenikalne dla procesów rozwojowych zachodzących w publicznych sferach kulturowych, ponieważ procesy kulturowe pomagają kształtować tożsamości, które z kolei wpływają na polityczne afiliacje”²⁰. Wzajemne przenikanie się tego, co prywatne, i tego, co publiczne, wydaje się zatem nieuchronnym elementem życia społecznego w każdym systemie politycznym, a więc i w demokracji liberalnej. Problem leży w tym, jak owo przenikanie uregulować. Konflikty na linii jednostka–sfera publiczna są nieuchronne, z czego, oczywiście, Rorty doskonale zdaje sobie sprawę²¹. Wydaje się on jednak nie uważać tego problemu za bardzo istotny, zakładając, iż proceduralna demokracja liberalna jest wystarczającym gwarantem sprawiedliwego wybrnięcia z pojawiających się kłopotów („Zatroszczmy się o wolność, a prawda zatroszczy się o siebie sama”²²). Rzecz jednak w tym, iż zgoda na powyższe, akceptacja dla pragmatycznego mechanizmu rozstrzygania sporów, czasami musi prowadzić do znacznego ograniczenia swobodnej autokreacji

¹⁹I. Berlin *Idee polityczne XX wieku* [w:] tegoż *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991, s. 104.

²⁰N. Fraser *Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy* [w:] A. R. Malachowski (Ed.), *Reading Rorty*, Oxford 1990, s. 312.

²¹R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 194.

²²*Ibidem*, s. 176.

jednostek. Zwłaszcza jeśli w grę wchodzi także pewne działanie będące owej autokreacji składnikiem integralnym, i to działanie właśnie w sferze publicznej. Rorty wydaje się zdawać sobie i z tego sprawę, słusznie mym zdaniem stwierdzając, iż: „Jeśli nawet jednak mam słuszość sądząc, iż liberalna kultura, której retoryka publiczna jest nominalistyczna i historyczna, jest możliwa i pożądana, nie mogę posunąć się do stwierdzenia, że mogłaby i powinna zaistnieć kultura, której publiczna retoryka jest ironiczna. Nie mogę wyobrazić sobie kultury, która socjalizuje swoją młodzież tak, aby stale powątpiewała w proces własnego uspołecznienia. Ironia zdaje się być wewnętrznie osobistą sprawą²³”.

Konsekwencją przyjęcia powyższej opcji są poglądy Rorty'ego na wychowanie, w których zawarte jest jego głębokie przekonanie o konieczności uwzględnienia w nim dwóch równie istotnych procesów: socjalizacji i indywidualizacji. Pierwsza powinna dostarczać dzieciom i młodzieży zestawu powszechnie obowiązujących w społeczeństwie przekonań, druga – pozwolić już dorosłym jednostkom uzyskać indywidualny, autonomiczny pogląd na życie²⁴. Mimo wszystko w mocy pozostaje zastrzeżenie, iż niezgoda na wyrzeczenie się swego prywatnego słownika finalnego w obliczu wymogów publicznego pragmatyzmu może rodzić konflikt, który z kolei musi nasuwać trudne pytania: kto ma go rozstrzygać i na jakiej podstawie, skoro nie ma światopoglądowych i moralnych pewników (wskazanie na prawo nie jest filozoficznie zadowalającą odpowiedzią)?

Jeżeli zakazemy odwoływania się do pozapragmatycznych instancji (prawdy, rozumu, godności człowieka itp.), możemy skazać jednostkę na klęskę w obliczu istniejącego *status quo*.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że demokracja liberalna jest systemem politycznym ograniczającym możliwość zajścia takiego przypadku do minimum. Ograniczającym, lecz nie wykluczającym. A co z tymi, którzy nie mogą cieszyć się jej walorami pozostając wciąż w okowach dyktatury bądź totalitaryzmu? Nakaz pragmatyczności postępowania w sferze publicznej może mieć zatem efekt konserwujący dany stan rzeczy, co wszak nawet w przypadku liberalnej demokracji nie zawsze jest korzystne, a więc i zgodne z kryteriami tegoż samego pragmatyzmu. Nie da się zatem zaprzeczyć, powtórzmy raz jeszcze, iż nakazowi ścisłego oddzielenia sfer prywatnej i publicznej można przypisać pewien rys konserwatywny. W tym kontekście warto wspomnieć także o Habermasowskiej teorii odpolitycznienia opinii publicznej jako warunku manipulowania jej zachowaniami w zgodzie z interesami partii politycznych²⁵. Problemu tego nie będę tu jednak dalej rozważał.

²³R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 87.

²⁴Zob. R. Rorty *Wychowanie bez dogmatu*, „Ameryka” 1990, nr

²⁵Zob. J. Habermas *Na czym polega dziś kryzys? Problemy uprawomocnienia w późnym kapitalizmie* [w:] tegoż *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 454.

Zamiast tego chciałbym skupić uwagę na innej sprawie. Chodzi mi o solidarność. Jest to ten fragment poglądów Rorty'ego, który budzi moją szczególną sympatię²⁶. Sądzę, iż to właśnie owa, tak podkreślana przez autora *Contingency, Irony and Solidarity*, potrzeba solidarności stanowi oryginalny rys jego wersji liberalizmu. Rozumiem intencje Rorty'ego zmierzające do pozbawienia pojęcia solidarności konotacji związanych z ideą natury ludzkiej. Owo uczynienie solidarności sytuacyjną i opartą na przesłankach etnocentrycznych wydaje mi się uczciwym postawieniem sprawy. Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii od jakiegś, choćby szczątkowej, wizji tego kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak to robi Rorty – jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia implikujący więź z tymi, którzy go cierpią – to przecież i tak dokonujemy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. O ile jeszcze w przypadku bólu autor *Contingency, Irony and Solidarity* mógłby powiedzieć, że wskazanie na wagę unikania go nie jest istotną cechą wyróżniającą gatunek ludzki od całej reszty przyrody, czyniąc solidarność z tymi, którzy cierpią, rzeczą wręcz naturalną, wynikającą niejako z samego faktu bycia istotami biologicznymi, o tyle sprawa sprzeciwu wobec poniżenia – a zatem i solidarności z jego ofiarami – nie wygląda już tak prosto. Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują konieczność przyjęcia pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np. to, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych, których poniżać wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości. Nie ulega wątpliwości, iż Rorty dostrzega tę pułapkę, pisząc: „Idea, że na nas wszystkich ciąży nadrzędne zobowiązanie do zmniejszania okrucieństwa, do czynienia ludzkich istot równymi ze względu na ich podatność na cierpienia, wydaje się milcząco przyjmować, iż jest coś w ludzkich istotach, co zasługuje na szacunek i ochronę zupełnie niezależnie od języka, jakiego one używają. Sugeruje to, że pewna pozajęzykowa zdolność, zdolność do odczuwania bólu jest tym, co jest ważne, zaś różnice w słownikach – dużo mniej”²⁷. Starając się oddalić to podejrzenie Rorty odwołuje się do możliwości kreowania solidarności między ludźmi opartej na „zdolności identyfikowania się dzięki wyobraźni”. W tym właśnie kontekście wskazuje na sygnalizowaną już wcześniej rolę sztuki,

²⁶Warto w tym miejscu przywołać słowa Z. Baumana: „transformacja 10 su w przetrwanie, tolerancji w solidarność nie jest tylko sprawą moralnej doskonałości, lecz warunkiem przetrwania. Tolerancja jako «zwykła tolerancja» umiera, może ona przetrwać tylko w formie solidarności”. (Z. Bauman *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991, s. 256).

²⁷R. Rorty *Contingency...*, op.cit., s. 88.

a w szczególności – powieści²⁸. Argumentacja ta nie do końca mnie jednak przekonuje, choć wzbudza moją sporą sympatię.

Nie tylko w dyskusji nad problemem solidarności ujawniają się elementy pewnej wizji człowieczeństwa, którą Rorty zda się, mimo wszystkich swych zastrzeżeń, przyjmować. Wspnijmy o jego tezie stwierdzającej nadrzędność wolności wobec wszystkich innych wartości. Trudno odmówić racji interpretatorom stanowiska autora *Contingency, Irony and Solidarity*, gdy powiadają, że „Za myśleniem Rorty’ego wydaje się ukrywać pewna wersja podstawowego dla klasycznego liberała przekonania, że społeczeństwo – zaprojektowane jako pewna neutralna matryca dla promowania wolności, gdzie wolność rozumie się jako wolność negatywną – będzie w sposób naturalny prowadzić do publicznego dobra. Jednakże przekonanie to ma sens tylko przyjąwszy pewien substancjalny pogląd na naturę ludzką, który wydaje się dziś nie do przyjęcia”²⁹.

Podsumowując ten wątek mych rozważań stwierdzam, iż filozofia Rorty’ego to pewna wersja humanizmu, która stara się wyzbyć naiwności tradycyjnie trapiących tę orientację filozoficzną, co nie oznacza jednak, iż unika w ten sposób wszelkich trudności. Na marginesie tych rozważań zauważmy, iż ów postmodernistyczny humanizm Rorty’ego dobitnie wykazuje nietrafność oskarżeń o nihilizm, brak powagi czy nieodpowiedzialność kierowanych pod adresem postmodernistycznej formacji myślowej³⁰. W świetle tego, co powiedziano wcześniej o wadze jaką Rorty przypisuje rozdzieleniu sfery prywatnej i sfery publicznej oraz przy założeniu, że filozof ten jest przedstawicielem myśli postmodernistycznej, które to założenie, przy wszystkich wątpliwościach, wydaje się zasadnie, jako zupełnie nieadekwatne do tego stanowiska jawią się także uwagi tegoż autora zawarte w jego innym tekście poświęconym problematyce postmodernizmu: „Postmodernizm, tak jako filozofia, jak i styl kulturowy, posuwa się w swojej nieodpowiedzialności jeszcze dalej: kwestionując sensowność podziału na myślenie i działanie, rozszerza sferę nieograniczonej wolności także na sferę czynu i postuluje tym samym uczynienie z życia radosnego happeningu. Bezprzedmiotowe stają się w tym momencie wszelkie pytania o wpływ myśli na działanie, a problematyka etycznej odpowiedzialności traci swój sens. Niebezpieczne zbliżenie do siebie filozofii i życia przynosi w efekcie natychmiastowe uśmiercenie filozofii, a w planie dalszym – w co niektórzy nie chcą wierzyć – i samego życia”³¹.

Teraz chciałbym przejść do kwestii, która przynajmniej częściowo łączy się z problemem solidarności. Chodzi mi o tezę Rorty’ego mówiącą, że społeczeńst-

²⁸Zob.: R. Rorty *Heidegger, Kundera and Dickens* [w:] tegoż: *Essays on Heidegger and Others*, op.cit.

²⁹Ch.B. Guignon, D.R. Hiley *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, [w:] A. R. Malachowski *Reading Rorty*, op.cit., s. 357.

³⁰Zob. P. Przybysz *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, „Principia”, t. III, 1991.

³¹P. Przybysz *Dylematy postmodernizmu*, „Czas Kultury” 1991, nr 1–2, s. 19–20.

wo dla swego trwania nie potrzebuje żadnego „społecznego kleju” czy „kitu” (*social glue*), w postaci jakichś powszechnie akceptowanych przekonań etycznych czy światopoglądowych³². Mamy tu do czynienia z sytuacją podobną jak w przypadku solidarności. Oto ponownie Rorty chce maksymalnie spragmatyzować (odideologizować) pewien ważny element życia społecznego, a mianowicie „wspólnotę społeczną”. Jego zdaniem jest ona zawsze tworem historycznie przygodnym, nie posiadającym żadnej ukrytej istoty, „metafizycznie” ją scalającej. Mam wrażenie, że obstawanie przy tym stanowisku stwarza pewne trudności. Rozumiem jednak i podzielam intencje Rorty’ego. Chce on bowiem, jak sądzę, przeciwstawić się konserwatywnej tradycji myśli politycznej, która – nie akceptując procesu pluralizacji i prywatyzacji przekonań światopoglądowych i etycznych związanych z modernizacją Zachodu – apeluje o powrót do pewnej jedności i klarowności światopoglądowej, do ducha wspólnoty będącej czymś wyższym i pierwotnym wobec jednostek, do uświęconych tradycją zasad i wartości (najczęściej religijnych) jako prawdziwych i niezmiennych.

Opór Rorty’ego wobec konserwatyizmu owocuje jednak zajęciem przezeń stanowiska, które nie wydaje mi się trafne. Nie sądzę bowiem, aby rzeczywiście można się było obejść bez owego „społecznego kitu”. Sądzę, że mimo pozorów zmierzchu wszystkich powszechnie uznawanych za słuszne przekazów światopoglądowych, wciąż mamy do czynienia z pewnymi formami powszechnie respektowanych przekonań będących owych przekazów substytutem. I choć przekonania te często pozostają nieuświadomiane i nie zwerbalizowane, co różni je zasadniczo od klasycznych światopoglądów tradycyjnie spajających społeczeństwa, to jednak w codziennej praktyce podmiotów są one traktowane *implicite* jako w sposób niejako oczywisty słuszne i prawdziwe. Warto w tym miejscu dodać, iż na rzecz konieczności istnienia takiego „społecznego kitu” w postaci powszechnie respektowanych przekonań, zasadnie argumentują zarówno Jerzy Kmita w swej publikacji nt. teorii kultury³³, jak i Jürgen Habermas w dziele teorii działań komunikacyjnych³⁴. Obaj analizują przemiany świadomości społecznej społeczeństw Zachodu, wskazując na jej stopniową fragmentaryzację. J. Habermas w swych licznych pracach przekonująco wykazał, iż funkcję „społecznego kitu” poczynają w nich pełnić same reguły instrumentalnego działania, których przestrzeganie zostaje podniesione do rangi przekazu o charakterze światopoglądowym³⁵. Tam, gdzie przestają one wystarczać, poczyną wkraczać prawo stanowione, by zastępować już nieefektywne w swej motywacyjnej funkcji tradycyjne zespoły wartości światopoglądowych³⁶. Nie brak też danych wskazu-

³²R. Rorty *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, „Odra” 1992, nr 7–8, s. 25.

³³Zob.: J. Kmita *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

³⁴Zob.: J. Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M 1991.

³⁵Zob.: J. Habermas *Nauka i technika jako „ideologia”* [w:] J. Szacki *Czy kryzys socjologii?* Warszawa 1977.

³⁶Zob.: J. Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, op.cit., s. 457–458.

jących na to, że ową rolę „społecznego kitu” w coraz większym stopniu poczyna odgrywać światopogląd konsumpcyjny. Precyzyjniej trzeba by powiedzieć, iż dopełnia on wspomnianą już ideologię instrumentalnej skuteczności³⁷.

Zauważmy iż niektórzy autorzy skłonni są też twierdzić, iż to właśnie filozofia postmodernistyczna jest światopoglądowym usankcjonowaniem owego sojuszu racjonalności instrumentalnej i konsumpcjonizmu³⁸. Nie będę jednak próbował tej kwestii tu rozstrzygnąć. Chciałbym jeszcze tylko wskazać pewną niespójność, jaka pojawia się w poglądach Rorty’ego. Oto bowiem z jednej strony dyskwalifikuje on założenie o nieuchronności istnienia „społecznego kitu” jako nieprawdziwe, a z drugiej – prezentując swe poglądy na edukację, konieczność istnienia takowego *de facto implicite* przyjmuje. Jak bowiem inaczej interpretować następującą jego wypowiedź: „Każde bowiem społeczeństwo ma prawo oczekiwać od szkół, by, nie bacząc na inne procesy okresu dojrzewania, które wymagają troskliwości, wpajały swoim uczniom podstawowy zasób ogólnie przyjętych przekonań”³⁹?

Wspominałem już kilkakrotnie o J. Habermasie jako autorze, który dostarcza pewnych argumentów utrudniających nieco zaakceptowanie tez Rorty’ego. Teraz pora ten wątek mych rozważań dopełnić. Jak pamiętamy, autor *Contingency, Irony and Solidarity* deklaruje swą całkowitą aprobatę dla Habermasowskiej koncepcji oparcia ładu społecznego na zasadach komunikacji wolnej od zakłóceń, nie godząc się jedynie na teoretyczny („metafizyczny”) status, jaki chciałby Habermas nadać pewnym kategoriom swego stanowiska filozoficznego. Rzecz jednak w tym, iż koncepcja autora *Theorie des kommunikativen Handelns* stanowi pewną spójną całość, co zresztą próbowałem już gdzie indziej wykazać⁴⁰, i jeśli pozbawić ją jej teoretycznego zaplecza, to pozostanie z niej niewiele znaczący apel o rozwiązywanie sporów politycznych za pomocą dialogu. Niestety, wydaje się, iż to właśnie obstawanie Rorty’ego przy dialogu i perswazji jako sposobach rozwiązywania problemów cierpi na pewną abstrakcyjność, której Habermasowi udaje się uniknąć. Nie oznacza to bynajmniej, iżby w teorii tego ostatniego nie występowały zasadnicze słabości, przynajmniej częściowo związane z przywiązaniem jej autora do projektu modernistycznego. Istnieje w niej jednak wiele elementów, których nie sposób zbyć wzruszeniem

³⁷W sprawie charakterystyki światopoglądu konsumpcyjnego zob.: J. Baudrillard *Consumer Society* [w:] M. Poster (Ed) *J. Baudrillard Selected Writings*, Cambridge 1988, a także: E. Kobylińska *Hermeneutyczna wizja kultury*, Poznań-Warszawa 1985, s. 166–167.

³⁸Zob.: Z. Bauman *Modernity and Ambivalence*, op.cit., s. 273; F. Jameson *Postmodernizm czyli logika późnego kapitalizmu*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 67–68; S. Morawski *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, [w:] *Czy kryzys wartości?* Lublin 1992, s. 89.

³⁹R. Rorty *Wychowanie bez dogmatu*, op.cit., s. 45.

⁴⁰Zob.: A. Szahaj *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990.

ramion ani też łatwym etykietowaniem. Rozwinięcie tej myśli wymagałoby przypomnienia przynajmniej podstawowych elementów koncepcji autora *Theorie des kommunikativen Handelns*, na co nie ma tu miejsca. Wspomnę więc tylko o roli, którą przypisuje on nabywaniu kompetencji do dialogu, wskazując na to, iż sam brak formalnych barier nie przesądza tego, iż będziemy mieli do czynienia z dialogiem „sprawiedliwym”, w którym strony będą mieć równe szanse przedstawienia swych racji i przekonania do nich⁴¹.

Pewnym uzupełnieniem ustaleń J. Habermasa mogą być znane analizy M. Foucaulta odnoszące się do problemu „mikrofizyki władzy”. Ukazują one dobitnie, iż zniewolenie może sięgać znacznie głębiej i znacznie dalej niż „przewidują” to ramy panującego ustroju społecznego, w tym i demokracji liberalnej⁴². Wydaje się, iż Rorty nawet nie próbuje zmierzyć się z niebanalną argumentacją Habermasa czy Foucaulta, zadowolając się nader ogólnikową dyskwalifikacją ich podejścia teoretycznego. Ta strategia uniku zamiast konfrontacji znajduje zresztą *explicite* wyraz w słowach Rorty’ego: „Wolno nam czasami odrzucić problematykę naszego przeciwnika oraz jego słownik. (...) Rozwój historyczny uprawnia nas do odrzucenia pewnych pytań oraz słownika, który te pytania umożliwia”⁴³. „Czasami” tzn. kiedy? Czyżby wtedy, gdy jest to dla nas wygodne? Jak się ma to jednak do przyjmowanej przez Rorty’ego – jako naczelnej – wartości „gotowości do dialogu”?⁴⁴ Wszak dialog ów możliwy jest tylko wtedy, gdy jego partnera traktuje się poważnie, a więc nie ignoruje jego argumentów. Sądzę, że w przypadku Habermasa czy Foucaulta ów „rozwój historyczny”, na który powołuje się Rorty, wcale nie usprawiedliwia odrzucenia słowników, jakimi ci filozofowie się posługują, jako zdezaktualizowanych.

Na zakończenie chciałbym wytoczyć i częściowo przynajmniej rozbroić najcięższe działo krytyczne wymierzone przeciwko poglądom Rorty’ego. Jego projektantem jest Thomas McCarthy, który pisze: „absolutny rozdział odpolitycznionej teorii i odteoretycznionej polityki powinien być ostatecznym rezultatem projektu, który rozumie siebie jako pragmatyczną próbę przełamania tradycyjnej dychotomii pomiędzy teorią i praktyką. (...) Krytyczna myśl jest estetyzowana i prywatyzowana, pozbawiona jakichkolwiek społeczno-politycznych implikacji. Nie może istnieć żadna krytyczna praktyka. Nie pozostawia się żadnego miejsca na te, budowane na dużą skalę, teoretyczne modele społeczno-strukturalnej zmiany, które są podstawą jakiegokolwiek polityki mającej na celu restrukturyzację społecznych instytucji. Nie wolno nam nawet myśleć w jakikolwiek sposób korzystający z teorii, o tym, że podstawowe struktury

⁴¹Zob.: J. Habermas *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a/M 1976.

⁴²Zob.: M. Foucault *Nadzór czy kara? Panoptyzm. Gry władzy*. „Literatura na Świecie” 1988, nr 6; tegoż *Power / Knowledge*, Brighton 1986.

⁴³R. Rorty *Pierwszeństwo...*, op.cit., s. 28.

⁴⁴Zob.: R. Rorty *Consequences of Pragmatism*, Brighton 1982, s. 172.

społeczeństwa mogłyby być wewnętrznie niesprawiedliwe w jakiś sposób, że mogłyby one działać systematycznie na niekorzyść pewnych grup społecznych⁴⁵”.

McCarthy ma z pewnością dużo racji, Rorty rzeczywiście otwarcie odrzuca zasadność krytycznej teorii społecznej odwołującej się do kategorii emancypacji, twierdząc, iż wiąże się to z odrzuceniem przez niego wszelkich „wielkich narracji”, w tym i tej, odwołującej się do kategorii emancypacji. Przypomnijmy raz jeszcze, iż wedle autora *Contingency, Irony and Solidarity* nie znając natury człowieka, ideału, do którego zmierza, obiektywnego kierunku postępu, nie wiemy też, do czego właściwie powinniśmy się emancypować⁴⁶. Rorty zdaje się jednak nie uwzględniać tego oto faktu, że potrzeba emancypacji może równie dobrze opierać się jedynie na wiedzy, o d czego emancypować się chcemy i wcale nie musi być z konieczności związana z jakimś ideałem, do którego chcemy dążyć. Odrzucenie retoryki emancypacji jako takiej implikuje przyjęcie milczącego założenia, że każda rzeczywistość społeczna i polityczna, w jakiej przychodzi żyć ludziom, zasługuje na pewną wyrozumiałość. Sądzę, iż Rorty pozostawałby w większej spójności z własną filozofią pragmatyczną, gdyby orzekł, iż o tym, czy w danej sytuacji należy wybrać narrację emancypacyjną czy też reformistyczną, winny decydować właśnie przesłanki pragmatyczne, sytuacyjnie rozstrzygające o możliwym w danej sytuacji rachunku zysków i strat. Odrzucenie retoryki emancypacyjnej raz na zawsze jest rozstrzygnięciem tak samo dogmatycznym, jak pozostawanie jej wiernym bez względu na okoliczności, tym bardziej że emancypacji wcale nie trzeba z konieczności pojmować jako totalizującego zawołania fundamentalistycznej filozofii czy potencjalnie totalitarnej opcji politycznej. Można bowiem relatywizować ją zawsze do konkretnego tu i teraz, do podmiotowego widzenia świata i odczuwania dobra, zła i krzywdy, do okoliczności lokalnych, a wtedy sens emancypacji przestaje być czymś absolutnym, ahistorycznym i abstrakcyjnym jak tego najwyraźniej obawia się Rorty.

Mimo wszystko jednak osąd McCarthy'ego wydaje mi się zbyt surowy. Przede wszystkim dlatego, że Rorty przy całej swej niechęci do Wielkiej Teorii odwołującej się do jakichś postulatów całkowitej zmiany, nie twierdzi bynajmniej, iż istniejący zespół instytucji demokracji liberalnej jest doskonały. Wielokrotnie podkreśla konieczność ich reformowania, wręcz akcentując obowiązek myślicieli projektowania reform społecznych. W tym też sensie druga część powyżej przywołanej wypowiedzi McCarthy'ego jest z pewnością nieprawdziwa. Jeśli może pojawić się wrażenie, że Rorty „przyjmuje liberalizm jako «nieideologiczną» daną⁴⁷, to wynika stąd, jak słusznie zauważa to Jo Burrows:

⁴⁵Th. McCarthy *Critical Theory Versus the New Pragmatism* [w:] Ph. Engeldorp Gastelaars, S. Magala, O. Preuss (Eds), *Critical Theory Today*, Hauge 1990, s. 122.

⁴⁶R. Rorty *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response...*, op.cit., s. 213.

⁴⁷Jo Burrows, *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism* [w:] A. Malachowski *Reading Rorty*, op.cit., s. 329.

„Ponieważ wedle Rorty’ego nie ma żadnego sposobu, aby pokazać «jak rzeczy rzeczywiście się mają», nie ma także żadnego sposobu, aby odwołać się do faktów, które podważyłyby liberalny obraz”⁴⁸. Jestem jednak pewien, że autor *Contingency, Irony and Solidarity* nie przystałby na tezę Fukuyamy o końcu historii, opartej na przekonaniu, iż liberalna demokracja nie tylko nie ma obecnie, ale i nie będzie miała w przyszłości żadnej sensownej alternatywy. To, co czyni – to raczej wrzucenie piłki do ogródka sceptycznie doń nastawionych radykałów, i to zarówno lewicowych, jak i prawicowych⁴⁹. Na nich ciąży obowiązek dowiedzenia, że „oskarżona” („liberalna demokracja”) jest rzeczywiście winna. Mam jednak wrażenie, że Rorty nie zawsze ma ochotę stawić się na „rozprawę”.

HUMANISM WITHOUT METAPHYSICS;

RICHARD RORTY AND THE POLITICAL AND ETHICAL IMPLICATIONS OF HIS THEORY

Part one is an outline of Rorty’s social theory with the focus on analysis of the basic categories of Rorty’s theory and ethics: irony – tolerance – solidarity. Part two contains polemics with some ideas of the author of *Contingency, Irony and Solidarity*. The present author shares Rorty’s critical opinion on fundamentalism, „love of the truth”, and desire for certainty. He is also in favour of the principles of liberalism and the value of self-creation, tolerance, and scepticism.

⁴⁸Ibidem, s. 333.

⁴⁹C. West *The Politics of American Neo-Pragmatism* [w:] J. Rajchman, C. West (Eds) *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985, s. 267.