

Richard Rorty

ETYKA BEZ POWSZECHNYCH POWINNOŚCI

W pierwszym wykładzie tego cyklu* powiedziałem, że pragmatyzm należy rozumieć jako próbę takiej zmiany naszego pojęcia człowieczeństwa, by stało się zgodne z poglądem Darwina, że od innych zwierząt różnimy się jedynie złożonością naszych zachowań. Przyjęcie wyobrażenia o ludziach jako wyjątkowo inteligentnych zwierzętach oznacza rezygnację z greckiej koncepcji odróżniającej istoty ludzkie od zwierząt. Platon i Arystoteles uważali, że wszystkie stworzenia poza ludźmi żyją w świecie doznań zmysłowych, a ich życie to ciągle przystosowywanie się do zmieniających się doznań; stąd też niezdolne są do poznania, bowiem zdobywanie wiedzy polega na docieraniu do rzeczywistości ukrytej za zjawiskami. My, ludzie, jesteśmy, według nich, zdolni do czegoś zupełnie innego niż przystosowanie do zmiennych warunków, możemy bowiem poznawać; możemy dokładnie przedstawiać wewnętrzną i niezmienną istotę otaczających nas rzeczy. Pragmatyści zaś proponują, by dociekanie – zarówno w fizyce, jak w etyce – ujmować jako dążenie do przystosowania, w szczególności do takiego dostosowania się do naszych bliźnich, jakie nazywamy „poszukiwaniem uzasadnienia i zgodności”. W pierwszym wykładzie dowodziłem, że zamiast o tradycyjnym dążeniu do prawdy powinniśmy mówić o tym właśnie poszukiwaniu. Taka zamiana umożliwiłaby nam rozumienie poznania jako bardziej złożonego sposobu przystosowania się, a tym samym pozwoliłaby nam widzieć w naszych umiejętnościach rozwinięcie i kontynuację umiejętności zwierzęcych.

W wykładzie drugim nazwałem pragmatyzm uogólnioną formą antyesencjalizmu – próbą zniesienia podziału na wewnętrzne i zewnętrzne właściwości

* Artykuł niniejszy stanowi tłumaczenie jednego z dziesięciu wykładów, jakie profesor Richard Rorty wygłosił w czerwcu 1996 roku na uniwersytecie w Geronie w Hiszpanii. Maszynopis wykładu wraz z prawami do jego publikacji redakcja „Etyki” otrzymała od pana Andrzeja Szahaja, za co mu serdecznie dziękujemy.

rzeczy. Uznając wszystko za całkowicie relacyjne, pragmatyści dążą do odrzucenia rozróżnienia między rzeczywistością a zjawiskiem – między sposobem, w jaki rzeczy istnieją jako takie, a sposobem, w jaki nam się pojawiają lub w jaki je przedstawiamy czy mówimy o nich. Pragmatyści utrzymują, że możemy mówić o rzeczach jedynie w sposób opisowy, mniej lub bardziej dowolny, oraz że nasze opisy odpowiadają naszym ludzkim potrzebom – i nie jest to duchową czy poznawczą kłeską. Ambicją pragmatystów jest uczynić niemożliwym pytanie sceptyka: „Czy nasza wiedza o rzeczach odpowiada temu, czym one naprawdę są?” Zamiast tradycyjnego, zadają pytanie praktyczne: czy nasze metody opisywania rzeczy i ich wzajemnych relacji są wystarczająco dobre, by radzić sobie z nimi coraz lepiej w celu odpowiedniego zaspokajania naszych potrzeb? Czy może moglibyśmy je ulepszyć? Czy możemy uczynić naszą przyszłość bardziej pomyślną niż nasza teraźniejszość?

W obecnym, końcowym wykładzie zajmę się rozróżnieniem między moralnością a roztropnością. Tradycyjnie dokonuje się go przeciwstawiając powinności bezwarunkowe i kateryczne powinnościom warunkowym i hipotetycznym. Rzecz jasna, pragmatyści podadzą w wątpliwość tezę, że cokolwiek może być bezwarunkowe, ponieważ wątpią, iż cokolwiek jest lub mogłoby być nierelacyjne. Muszą zatem przeprowadzić na nowo rozróżnienia między moralnością a roztropnością, moralnością a osiągnięciem korzyści i moralnością a interesownością, bez odwoływania się do pojęcia bezwarunkowej powinności.

Dewey twierdził, że rekonstrukcja rozróżnienia między roztropnością a moralnością powinna być dokonana w kategoriach różnicy między rutynowymi a nierutynowymi relacjami społecznymi. Uznawał, że „roztropność” należy do tej samej rodziny pojęć co „nawyk” i „obyczaj”. Wszystkie trzy słowa odnoszą się do znanych i względnie niekontrowersyjnych sposobów, których używają jednostki i grupy społeczne, by przystosować się do stresów związanych z ich środowiskiem społecznym i przyrodniczym. Roztropnie jest uważać na jadowite węże i równie roztropnie jest obdarzać nieznanym mniejszym zaufaniem niż członków rodziny. Zarówno „roztropność”, jak „osiąganie korzyści” i „skuteczność” odnoszą się do tego typu rutynowych i niekonfliktowych zachowań mających na celu przystosowanie się do danych okoliczności. Moralność i prawo zaś pojawiają się wtedy, gdy pojawia się konflikt. Ludzie wymyślają i jedno, i drugie w sytuacjach, kiedy nie mogą już po prostu postąpić naturalnie, gdy działanie rutynowe nie przynosi pożądanego rezultatu, gdy nawyk i obyczaj przestają wystarczać.

A przestają one wystarczać wtedy, gdy potrzeby jednostki wchodzą w konflikt z potrzebami jej rodziny lub potrzeby rodziny – z potrzebami sąsiadów; gdy trudności ekonomiczne wywołują podział społeczności na zwalczające się klasy lub gdy społeczność musi stawić czoło obcej grupie. Według Deweya rozróżnienie moralność-roztropność, podobnie jak obyczaj-prawo, jest raczej

różnicą stopnia – stopnia konieczności świadomego rozważenia i wyraźnego określenia reguł postępowania – niż różnicą jakości. Dla pragmatystów, jak Dewey, nie istnieje jakościowa różnica pomiędzy tym, co pożyteczne, a tym, co słuszne. Ponieważ, jak napisał Dewey: „(...) Słuszność jest tylko abstrakcyjnym określeniem dla wielości konkretnych żądań, jakie stawiają nam inni, z którymi, jeżeli chcemy przeżyć, musimy się liczyć”¹. Utylitaryści mieli rację utożsamiając moralne z pożytecznym (mylili się jednak próbując sprowadzić pożytek jedynie do doznawania przyjemności i unikania cierpienia. Dewey zgadza się z Arystotelesem, że ludzkie szczęście nie ogranicza się do nagromadzenia przyjemnych doznań).

Z punktu widzenia Kanta, Arystoteles, Mill i Dewey jednakowo nie rozumieją prawdziwego charakteru moralności. Dla kantystów utożsamianie obowiązku moralnego z koniecznością dostosowania się do potrzeb innych ludzi jest albo podłością, albo umysłowym prostactwem. Według nich Dewey pomylił obowiązek z własnym interesem, a wewnętrzny autorytet prawa moralnego z przyziemną potrzebą czynienia ustępstw na rzecz przeciwników, których nie umie się pokonać.

Dewey znał dobrze krytykę kantystów. Oto jeden z fragmentów jego polemiki: „Moralność, jak się przyjmuje, zakłada podporządkowanie faktów – idei, podczas gdy zaprezentowany pogląd [własny pogląd Deweya] czyni moralność drugorzędną wobec nagich faktów. Oznaczałoby to pozbawienie jej godności i prawa do osądu. (...) Krytyka ta opiera się na fałszywym podziale. W rzeczywistości prowadzi do wniosku, że albo idealne wzorce poprzedzają obyczaje i nadają im wartość moralną, albo, będąc w stosunku do obyczajów późniejszymi, pochodzą od nich i są tylko ich przypadkowymi produktami ubocznymi. Jak to się ma do języka? (...) Język wyłonił się z bezmyślnego bełkotu, odruchowych poruszeń nazywanych gestykulacją i oddziaływania okoliczności. Jednak raz powstawszy, jest językiem i funkcjonuje jako język”².

Kluczowe dla proponowanej przez Deweya analogii między językiem a moralnością jest stwierdzenie, że nie było żadnego decydującego momentu, w którym język przestałby być ciągiem reakcji na postępowanie innych ludzi i zaczął przedstawiać rzeczywistość. Podobnie jak nie istniał żaden taki moment, w którym rozumowanie przestało być wyrazem roztropności i stało się wyrazem moralności; gdy przestało być jedynie użyteczne, a zaczęło być normatywne.

Tym, którzy jak Kant uważają, że moralność jest wytworem właściwej tylko ludziom władzy poznawczej zwanej „rozumem”, a roztropność to coś, co dane

¹ J. Dewey *Human Nature and Conduct*, w: *The Middle Works of John Dewey*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, Illinois 1983, s. 224.

² *Ibidem*, s. 56–57.

jest wszystkim stworzeniom, Dewey odpowiada, że jedyną rzeczą specyficzną ludzką jest język. Zaś historia języka jest historią postępującego wzrostu złożoności, bez przełomów i punktów zwrotnych. Droga, jaką przeszliśmy od neandertalskich pochrząkiwań i szturchańców do niemieckich traktatów filozoficznych, jest procesem tak samo stopniowym jak nasza ewolucja od ameb do człokształtnych. Te dwa procesy składają się na jedną całość: ewolucja kulturowa jest dalszym ciągiem ewolucji biologicznej. Z ewolucyjnego punktu widzenia nie ma żadnej różnicy między pochrząkiwaniami a traktatami – prócz złożoności. Jednak różnice między użytkownikami języka a niemymi zwierzętami i amebami oraz między systemami kulturowymi, które nie angażują się w świadomy, zbiorowy namysł moralny, a tymi, które to robią, są różnicami fundamentalnymi i oczywistymi, mimo że jedna i druga to różnice stopnia. Dla Deweya ci filozofowie, którzy zdecydowanie oddzielają rozum od doświadczenia, a moralność od roztropności, próbują zasadniczą różnicę stopnia zmienić w różnicę o charakterze metafizycznym. W ten sposób sami sobie stwarzają problemy równie nierozwiązywalne, co sztuczne.

Według Deweya, Kant w swojej filozofii moralności traktował „tezę, że istotą rozumu jest jego całkowita powszechność (a stąd niezbędność i niezmienność), z powagą profesora logiki”³. W interpretacji Deweya, Kantowska próba wyprowadzenia reguł postępowania z samej idei powszechności nie oznacza lekceważenia konsekwencji postępowania, co byłoby nie do pomyślenia, a tylko „szeroki, bezstronny sposób widzenia tych konsekwencji”. Dewey stwierdził, że imperatyw kategoryczny w istocie ogranicza się do rekomendowania „byśmy zastanawiali się nad tym, jak sami chcielibyśmy być potraktowani w podobnych okolicznościach”⁴. Próba dokonania czegoś więcej – uzyskania „gotowych i dostępnych w każdej chwili reguł pozwalających na rozwiązanie dowolnego problemu moralnego” – była dla Deweya dążeniem „zrodzonym z bojaźliwości, a podsycanym przez uwielbienie dla prestiżu autorytetu”. Dewey sądził, że tylko taka sadomasochistyczna tendencja mogła „doprowadzić do przekonania, że brak gotowych, ustalonych raz na zawsze i powszechnie stosowalnych zasad równa się chaosowi moralnemu”⁵.

³ Ibidem, s. 168.

⁴ Ibidem, s. 169.

⁵ Ibidem, s. 164. Annette Baier na 227 stronie książki *Moral Prejudices* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993) przytacza uwagę Nietzschego, że „nieprzyjemna woń sadomasochizmu, odór krwi i tortur unosi się nad imperatywem kategorycznym”.

Wydaje mi się, że Dewey zgodziłby się tutaj z Nietzschem, podobnie jak zgodziłby się z Baier, która mówi: „Jeśli chcemy uniknąć niedostatków umysłu i przewrotności serca obecnych w tradycji kantowskiej, najwyższy czas, byśmy przestali składać pełne szacunku, czczone deklaracje pod adresem Immanuela Kanta czy każdego innego głosiciela obowiązkowości opartej na poważaniu dla wierzeń naszych patriarchalnych przodków”, s. 267.

Tyle na temat klasycznej Deweyowskiej krytyki Kantowskiego rozróżnienia moralności i rozsądku. Chcę teraz przejść do kolejnego rozróżnienia – pomiędzy rozumem i emocją, myśleniem i czuciem. Pozwoli mi to zestawić poglądy Deweya i jednej z czołowych amerykańskich filozofek feministycznych Annette Baier, która kontynuuje myśl Davida Hume'a. Baier darzy Hume'a uznaniem jako „filozofa moralności kobiecej”, ponieważ gotów był uznać uczucia, czy wręcz sentymentalizm, za centrum świadomości moralnej. Chwali go także za „odintelektualizowanie i desakralizację moralności (...), którą przedstawił jako ludzki odpowiednik rozmaitych środków kontroli społecznej funkcjonujących w populacjach zwierząt czy owadów”⁶. Choć Baier rzadko wspomina o Deweyu, a Dewey niewiele uwagi poświęca filozofii moralnej Hume'a, ta trójka wojujących antykantystów zajmuje podobne stanowisko w większości sporów. Łączy ich brak zaufania dla pojęcia „powinności moralnej”. Dewey, Baier i Hume zgodziliby się wszyscy z Nietzschem, że przedsokratejscy Grecy nie znali tej „bojaźliwości”, lęku przed dokonywaniem trudnych wyborów, który doprowadził Platona do poszukiwań niezmiennej prawdy moralnej. Wszyscy troje uznają doczesne okoliczności ludzkiego życia za wystarczająco uciążliwe bez sadomasochistycznego dodawania do nich niezmiennych, bezwarunkowych zobowiązań.

Baier zaproponowała, aby zamiast pojęcia „powinności” używać pojęcia „odpowiedniej ufności” jako naszej centralnej kategorii filozofii moralnej. Napisała ona, że: „nie ma miejsca na teorię moralności bardziej filozoficzną i mniej zaangażowaną niż namysł moralny, która przy tym nie jest po prostu opisem naszych obyczajów i sposobów uzasadniania, krytykowania, protestowania, buntu, konwersji, znajdowania rozwiązań”⁷.

W sposób przywołujący na myśl sformułowania Deweya, Baier mówi, że „głównym winowajcą jest racjonalistyczna, obsesyjna na punkcie prawa, tradycja w filozofii moralnej”⁸; tradycja, która zakłada, że „za każdą intuicją moralną stoi uniwersalna reguła”⁹. Według tej tradycji Hume'owski sposób rozumienia postępu moralnego jako postępu uczuciowego „nie może sprostać objaśnieniu obowiązku moralnego”. Tymczasem Baier i Dewey uznają, że nie ma czego objaśniać: powinność moralna nie posiada żadnego charakteru czy źródła innego niż tradycja, nawyk i obyczaj; moralność to tylko nowy, kontrowersyjny obyczaj. Szczególne poczucie obowiązku, jakiego doznajemy używając słowa „moralny”, jest po prostu naszą szczególną potrzebą, by postąpić w sposób względnie nowy i nieznany – sposób, który może mieć nieprzewidziane i niebezpieczne konsekwencje. Nasze wrażenie, że roztropność

⁶ A. Baier *Moral Prejudices*, op. cit., s. 147.

⁷ A. Baier *Postures of the Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 232.

⁸ *Ibidem*, s. 236.

⁹ *Ibidem*, s. 208.

jest nieheroiczna, a moralność – heroiczna, pochodzi jedynie ze świadomości, że wypróbować drogę nie poznaną jest bardziej ryzykownie i niebezpiecznie niż postąpić w sposób naturalny.

Baier i Dewey zgadzają się, że głównym niedomaganiem większej części tradycyjnej filozofii moralnej pozostaje mit „ja”, które jest nierelacyjne, zdolne do istnienia bez brania pod uwagę innych ludzi, że jest jak psychopata, na którym trzeba dopiero wymusić liczenie się z potrzebami innych. Taki właśnie jest obraz jaźni, którą filozofowie od czasów Platona ujmowali w kategoriach różnicy między „rozumem” a „namiętnościami” – różnicy, którą Hume niestety przejął w swoim niesławnym odwróceniu myśli Platona twierdząc, że „rozum jest i powinien być niewolnikiem namiętności”. Od czasów Platona Zachód uważał różnicę: rozum–namiętność za paralelną do różnicy między tym, co powszechne, a tym, co indywidualne, oraz między działaniem nieegoistycznym a egoistycznym. Tradycja religijna, platońska i kantowska pozostawiły nas więc z rozróżnieniem na „ja” prawdziwe i nieprawdziwe; to, które słucha głosu sumienia, i to, które jest tylko „interesowne”. To ostatnie jest zaledwie roztopne, a jeszcze nie jest moralne.

Baier i Dewey dowodzą, że powinniśmy odrzucić pojęcie jaźni rozumianej jako samolubny, wyrachowany psychopata. Gdybyśmy rzeczywiście tacy byli, pytanie „dlaczego powinienem być moralny?” pozostałoby na zawsze bez odpowiedzi. I tylko wtedy, gdy myślimy o sobie w ten masochistyczny sposób, odczuwamy potrzebę ukarania siebie samym drżeniem przed boską wolą albo kantowskim trybunałem czystego, praktycznego rozumu. Jeśli jednak posłuchamy pragmatystów, którzy radzą nam, byśmy widzieli każdą rzecz jako istniejącą poprzez związki ze wszystkimi innymi rzeczami, łatwo dostrzeżemy błąd, który według określenia Deweya, polega na „przemianie (oczywistego) faktu działania jako »ja« – w fikcję działania zawsze dla »ja«”¹⁰. Będziemy popełniać ten błąd i nadal będziemy widzieć jaźń jak psychopatę, którego trzeba poskromić, dopóki nie odrzucimy tego, co Dewey nazwał „wiarą w stałość i prostotę »ja«”. Dewey łączył tę wiarę z „teologicznym (...) dogmatem jedności i gotowej zupełności duszy ludzkiej”¹¹, a równie dobrze mógłby łączyć ją z rozumowaniem z Platońskiego *Fedona* lub z Kantowską tezą, że „ja” moralne jest „ja” nieempirycznym.

Jeśli odłożymy na bok pojęcia jedności i gotowej zupełności, możemy stwierdzić za Deweyem, że „istnienie »ja« (o ile nie zamknęło się ono w skorupie rutyny) jest procesem ciągłego powstawania i że każde »ja« może zawierać w sobie wiele sprzecznych »ja« o niezharmonizowanych predyspozycjach”¹². Ta teoria wielu niezgodnych „ja” jest, jak wykazał Donald Davidson, przydatna,

¹⁰ J. Dewey *Human Nature and Conduct*, op. cit., s. 95.

¹¹ Ibidem, s. 96.

¹² Ibidem, s. 96.

by przyswoić i objaśnić Freudowskie pojęcie nieświadomości¹³. Jednak najistotniejszym elementem moralności dla Freuda i Deweya jest, co podkreśla Baier: rola rodziny, a w szczególności miłości matczynej, w wychowaniu ludzi bez cech psychopatycznych: jednostek, dla których troska o innych jest czymś zupełnie naturalnym. Jak pisze Baier w słowach, które mógłby napisać Dewey: „świeckim odpowiednikiem wiary w Boga (...) jest wiara w społeczność ludzką i jej ewoluujące metody postępowania – w perspektywie zespołowych ambicji poznawczych i oczekiwań moralnych”¹⁴. Wiara ta jest, według niej, zakorzeniona w naszej wierze w rodziców i rodzeństwo. Zaufanie, które cementuje rodzinę, jest dla Baier wzorem świeckiej wiary, która mogłaby cementować nowoczesne, posttradycyjne społeczeństwa. Freud pomógł nam zrozumieć, że psychopatów – ludzi, których samoświadomość nie uwzględnia związków z innymi – wychowujemy jedynie wtedy, gdy zabraknie miłości rodzicielskiej i zaufania wzbudzanego w dziecku pod jej wpływem.

Aby zrozumieć ideę, do której chce nas przekonać Baier, powinniśmy się zastanowić nad pytaniem: czy mam powinności moralne wobec mojej matki? mojej żony? moich dzieci? Terminy „moralność” i „powinność” wydają się tutaj nieodpowiednie. Istnieje bowiem różnica między spełnianiem obowiązków, a robieniem czegoś, co przychodzi naturalnie, dla większości ludzi zaś, reagowanie na potrzeby własnej rodziny to najbardziej naturalna rzecz na świecie. Takie reagowanie przychodzi naturalnie, ponieważ większość z nas określa siebie samych, przynajmniej częściowo, poprzez związki z członkami rodziny. Ich potrzeby w dużej mierze pokrywają się z naszymi; nie możemy być szczęśliwi, gdy im jest źle. Nie życzylibyśmy sobie dobrze się odżywiać, podczas gdy nasze dzieci chodząby głodne; byłoby to nienaturalne. Czy byłoby to także niemoralne? Odpowiedź twierdząca brzmiałaby nieco dziwnie. Można by tak powiedzieć jedynie w przypadku rodzica będącego patologicznym egoistą: matki lub ojca, których poczucie tożsamości nie wiąże się z istnieniem ich własnych dzieci – w przypadku, odzwierciedlonego w teorii decyzji, typu osoby, której świadomość kształtowana jest bardziej przez „hierarchię preferencji” niż przez zdolność do współodczuwania.

¹³ Zob. D. Davidson *Paradoxes of Irrationality*, w: R. Wollheim, J. Hopkins (red.) *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Davidsonowską interpretację Freuda rozszerza i rozwija Marcia Cavell w książce *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993.

Por. także rozdział 5 („The Divided Self”) książki Michaela Walzera *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1994, a szczególnie tezę Walzera, że „bujne, podzielone »ja« jest charakterystycznym wytworem, i jednocześnie wymaga bujnego, zróżnicowanego, pluralistycznego społeczeństwa” (s. 101) – tezę, którą Dewey gorąco by poparł. Na s. 89 Walzer wprowadza pouczające i zarazem nierealne porównanie filozoficznych i psychoanalitycznych ujęć podziału w obrębie „ja”.

¹⁴ A. Baier *Postures of the Mind*, op. cit., s. 293.

Z drugiej strony, mogę odczuwać rzeczywiście moralny obowiązek, by pozbawić moje dzieci i siebie samego części dostępnego pożywienia, gdy jacyś ludzie głodują pod moim domem. Słowo „moralny” jest tutaj odpowiednie, ponieważ pragnienie podzielenia się jedzeniem jest mniej naturalne niż pragnienie nakarmienia moich dzieci. Jest mniej związane z moją świadomością tego, kim jestem. Ale chęć nakarmienia głodnego obcego człowieka może zostać równie mocno wpisana w moje poczucie tożsamości, jak chęć nakarmienia mojej rodziny. Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości jako gatunku, to kwestia zmiany zakresu ludzkiego „ja”, w kierunku zwiększenia ilości różnych związków, które to „ja” kształtują. Idealną granicą tego procesu jest „ja” określone w chrześcijańskich i buddyjskich koncepcjach świętości – „ja” idealne, dla którego głód i cierpienie jakiegokolwiek człowieka (a, być może także każdego innego zwierzęcia) są dojmująco bolesne.

Gdyby ten postęp miał się kiedykolwiek dokonać, słowo „moralność” zniknęłoby z naszego języka. Nie byłoby wtedy bowiem żadnego sposobu ani potrzeby, by przeciwstawiać postępowanie naturalne postępowaniu moralnemu. Wszyscy mielibyśmy to, co Kant nazywał „świętą wolą”. Termin „powinność moralna” staje się tym mniej stosowny, im silniej identyfikujemy się z ludźmi, którym pomagamy: im więcej zajmują miejsca w naszych opowieściach o własnej tożsamości, im bardziej ich opowieść jest naszą opowieścią¹⁵. Zupełnie naturalnie przychodzi nam dzielenie się tym, co mamy, ze starym przyjacielem, sąsiadem czy bliskim współpracownikiem, który stracił wszystko w nagłej katastrofie. Już mniej naturalne jest podzielenie się z dalekim znajomym lub kimś całkiem obcym, kto znalazłby się w podobnej sytuacji. W świecie, gdzie głód jest powszechny, nie jest naturalne odejmowanie jedzenia od ust własnym dzieciom, żeby nakarmić kogoś obcego i jego dzieci. Jednak jeśli ten ktoś z dziećmi jest pod naszym progiem, zapewne możemy poczuć się zobowiązani, by tak postąpić. Określenia „moralny” i „powinność” stają się jeszcze bardziej odpowiednie, gdy chodzi o pozbawienie własnych dzieci czegoś, czego one pragną, po to, żeby posłać pieniądze ofiarom głodu w nigdy nie widzianym kraju, ludziom, których w bezpośrednim kontakcie można by uznać za odstręczających, z którymi nie chciałoby się zaprzyjaźnić i przyjąć do rodziny – ludziom, którzy tylko dlatego zasługują na uwagę, że cierpią głód. Jednak chrześcijaństwo nauczyło Zachód wyczekiwać świata, w którym takich ludzi nie będzie, gdzie wszyscy będą siostrami i braćmi. W tym świecie nie byłoby już nigdy okazji, by mówić o „powinnościach”.

Gdy filozofowie moralni tradycji kantowskiej zrównują uczucie z uprzedzeniem i mówią nam, że „ze ściśle moralnego punktu widzenia” nie ma żadnej różnicy między własnym głodnym dzieckiem i dowolnie wybranym głodnym

¹⁵ Korzystam tutaj z bardzo trafnego określenia jaźni jako „punktu ciężkości narracji”, które zaproponował Daniel Dennett w swojej książce *Consciousness Explained*, MIT Press, Cambridge,

dzieckiem na drugim końcu świata, przeciwstawiają ów tak zwany „moralny punkt widzenia” temu, który określamy jako „zwykłą interesowność”. Za takim sposobem mówienia kryje się pogląd, że moralność i obowiązek zaczynają się tam, gdzie kończy się interesowność. Dewey podkreślał, że ten sposób mówienia sprawia kłopot, gdyż granice jaźni są nieostre i elastyczne, a filozofowie tradycji kantowskiej wyznaczając te granice próbują ową nieostrość ukryć. Robią to stwierdzając, że jaźń jest kształtowana przez hierarchię preferencji – taką, w której na przykład dzieli się ludzi według kryterium, kogo najpierw wolelibyśmy nakarmić. Następnie albo przeciwstawiają preferencję powinności moralnej, albo „subiektywizują” odczucia moralnej powinności uznając je za kolejne preferencje.

Obydwa wyjścia są problematyczne. Jeżeli przeciwstawimy preferencję powinności moralnej, będziemy mieć kłopot z kwestią moralnej motywacji: jaki ma w gruncie rzeczy sens stwierdzenie, że człowiek działa wbrew swoim preferencjom? Z drugiej strony, jeżeli przestaniemy rozdzielać moralność i interesowność, i powiemy, że „moralność” znaczy tyle co interesowność ludzi w odpowiedni sposób ucywilizowanych, będziemy oskarżani o „emotywizm”, o niezrozumienie kantowskiego rozróżnienia między godnością a wartością. Pierwsze wyjście prowadzi do pytania, na które próbował odpowiedzieć Platon: „Dlaczego powinienem być moralny?” Drugie prowadzi do pytania: „Czy istnieje jakakolwiek różnica między przedkładaniem nakarmienia kogoś głodnego nad pozostawienie go bez jedzenia a przedkładaniem lodów waniliowych nad czekoladowe?” Ogólnie biorąc, jedno wyjście wydaje się prowadzić do metafizyki dualistycznej, do rozszczepienia ludzkiej jaźni, a zapewne także i wszechświata jako całości, na części wyższe i niższe. Drugie zaś wydaje się prowadzić do całkowitej rezygnacji z naszych aspiracji do czegoś „wyższego” od prostej zwierzęcości.

Pragmatystów często oskarża się o taką rezygnację. Wrzucani są do jednego worka z redukcjonistami, behawiorystami, sensualistami, nihilistami i innymi wątpliwymi postaciami. Uważam, że dla pragmatysty najlepszą obroną przed takim oskarżeniem jest stwierdzenie, że on także odróżnia ludzi od zwierząt, ale nie zakłada bardzo ostrego rozgraniczenia – różnicy między tym, co nieskończone i skończone – takiego jak np. kantowskie rozróżnienie między godnością a wartością czy rozróżnienia między uwarunkowanym a nieuwarunkowanym, relacyjnym a nierelacyjnym. Dla pragmatysty różnica między ludźmi a zwierzętami polega raczej na znacznie większej ludzkiej elastyczności, zwłaszcza

Mass. 1990. W swoim artykule na temat Dennetta staram się rozwinąć antyesencjalistyczną myśl drugiego z tych wykładów. Stwierdzam tam, że cokolwiek stosuje się do „ja”, stosuje się do wszystkich przedmiotów, oraz że pragmatysta powinien uważać wszystkie przedmioty za opisowe punkty ciężkości. Zob. mój artykuł *Holism, Intentionality and the Ambition of Transcendence*, w: Bo Dahlbom (red.) *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Blackwell, Oxford 1993, s. 184–202.

w ustalaniu granic własnego „ja”, w ilości związków, które mogą kształtować naszą jaźń. Pragmatysta rozumie ideę ludzkiego braterstwa nie jako dominację tego, co nieempiryczne nad empirycznym albo nienaturalnego nad naturalnym, ale jako kulminację procesu dostosowywania się, będącego zarazem procesem przekształcania rodzaju ludzkiego.

Z tego punktu widzenia postęp moralny nie jest kwestią coraz większej racjonalności, stopniowego ustępowania uprzedzeń i przesądów, pozwalającego nam lepiej dostrzegać nasze powinności moralne. Nie jest także tym, co Dewey nazywał podniesieniem poziomu inteligencji, wzrastającą umiejętnością znajdowania takiego wyjścia, które realizuje wiele sprzecznych interesów jednocześnie. Ludzie mogą być, w takim sensie, nawet bardzo inteligentni i wciąż pozostawać nieczuli. Wyznaczanie narodowych, rasowych czy płciowych granic własnej wspólnoty moralnej nie świadczy o nieracjonalności ani braku inteligencji. Jest jednak niewskazane – moralnie niewskazane. Najlepiej jest więc rozumieć przez postęp moralny wzrastającą wrażliwość, zwiększające się wyczulenie na potrzeby coraz większej grupy różnych ludzi i rzeczy. Podobnie pragmatyści rozumieją postęp naukowy: nie jako stopniowe uchylanie zasłony zjawisk kryjącej przed nami wewnętrzną naturę rzeczywistości, ale jako wzrastającą umiejętność reagowania na sprawy zajmujące coraz większą grupę ludzi, szczególnie tych, którzy dokonują coraz wnikliwszych obserwacji i przeprowadzają coraz bardziej skomplikowane eksperymenty. W taki sam sposób pragmatyści widzą postęp moralny – jako umiejętność reagowania na potrzeby coraz szerszych grup ludzkich.

Chciałbym poprowadzić tę analogię między nauką i moralnością jeszcze trochę dalej. W swoim pierwszym wykładzie stwierdziłem, że pragmatyści nie dostrzegają w dociekaniu naukowym, ani żadnym innym, nastawienia na dotarcie do prawdy. Widzą w nim raczej dążenie do osiągnięcia lepszej umiejętności uzasadniania – lepszej zdolności do radzenia sobie z wątpliwościami dotyczącymi tego, co mówimy: bądź przez podtrzymywanie wszystkiego, co zostało już powiedziane, bądź przez decyzję, by powiedzieć coś nieco odmiennego. Problem z dążeniem do prawdy polega na tym, że nie można wiedzieć, kiedy się do niej dotarło, nawet jeśli rzeczywiście się to udało. Można jednak dążyć do wszechstronniejszego uzasadnienia, rozwiania coraz większej liczby wątpliwości. Analogicznie, nie da się dążyć do „postępowania w sposób słuszny”, ponieważ nigdy nie będzie się wiedziało, czy trafia się w sedno. Po latach, lepiej poinformowani i swietlejsi ludzie mogą ocenić, że nasze postępowanie było tragiczną pomyłką, tak samo jak mogą stwierdzić, że nasz naukowy światopogląd opierał się na anachronicznej teorii wszechświata. Możemy jednak dążyć do coraz większej wrażliwości na cierpienie i coraz pełniejszego zaspokajania wciąż większej ilości rozmaitych potrzeb. Pragmatyści sądzą, że idea dążenia istot ludzkich do czegoś ponadludzkiego powinna być zastąpiona ideą przyjmowania coraz większej liczby ludzi do naszej wspólnoty – uwzględniania potrzeb, interesów i po-

głędów jak najbardziej różnych osób. Według pragmatystów umiejętność uzasadniania jest nagrodą samą w sobie. Nie ma powodu martwić się, czy zostaniemy nagrodzeni czymś w rodzaju idealnego medalu z napisem „Prawda” albo „Dobro Moralne”¹⁶.

Pojęcie „boskiego punktu widzenia”, ku któremu stale zmierza nauka, jest tego samego gatunku, co pojęcie „prawa moralnego”, do którego stale, w trakcie postępu moralnego, zbliża się obyczaj społeczny. Dla pragmatystów idee „odkrywania wewnętrznej natury rzeczywistości materialnej” i „objaśniania naszych bezwarunkowych powinności moralnych” są jednakowo odstręczające, jako że obie zakładają istnienie czegoś nierelacyjnego, czego nie dotyka upływ czasu i bieg historii, na co nie mają wpływu zmieniające się ludzkie potrzeby i interesy. Pragmatyści uważają, że idee te trzeba zastąpić pojęciami opartymi nie na metaforyce wysokości czy głębi, lecz na metaforyce rozległości. Postęp naukowy jest kwestią integrowania coraz większej ilości danych w jeden spójny system przekonań; danych z mikroskopów i teleskopów z danymi uzyskiwanymi gołym okiem, danych ujawnianych w eksperymentach z tymi, które zawsze były oczywiste. Nie jest zaś kwestią docierania do rzeczywistości poprzez sferę zjawisk. Postęp moralny jest kwestią coraz rozleglejszej empatii, a nie wznoszenia się ponad uczuciowość ku racjonalności; nie jest też kwestią odwoływania się od niższego, przekupnego trybunału lokalnego do wysokiego sądu, w którym obowiązuje prawo ahisteryczne, nielocalne i ponadkulturowe.

To przejście od metaforyki dystansu wertykalnego do metaforyki horyzontalnej rozległości zajął się z głośzoną przez pragmatystów koniecznością zastąpienia tradycyjnych różnic jakości różnicami stopnia złożoności. W miejsce teorii rozkładającej rzeczywistość na czynniki pierwsze pragmatyści proponują ideę maksymalnie efektywnego objaśniania maksymalnie szerokiego zestawu danych. W miejsce Kantowskiego pojęcia Dobrej Woli proponują ideę jak najbardziej wrażliwej, emanującej ciepłem i współczującej istoty ludzkiej. I choć nie można dążyć do osiągnięcia maksimum, można dążyć do objaśnienia większej liczby danych czy do przejmowania się losami większej liczby ludzi. Nie można stawiać sobie za cel dojścia do końca dociekań, ani w fizyce, ani w etyce. Byłoby to jak stawianie sobie za cel dojścia do końca ewolucji biologicznej – do bycia nie jedynie aktualnym spadkobiercą minionych wieków,

¹⁶ Moim zdaniem pojęcie „roszczenia uniwersalnej ważności”, którego używają Habermas i Apel, jest właśnie roszczeniem do takiego medalu, a zatem może zostać odrzucone. Wprawdzie całkowicie zgadzam się z Habermasem, że należy zastąpić pojęcie „rozumu jednostkowego” tym, co Habermas nazywa „rozumem komunikacyjnym”, jednak jego niechęć do, jak to określa, „kontekstualizmu” i „relatywizmu” oraz nacisk na uniwersalność uważam za pozostałości metafizyki: pozostałości z okresu myśli filozoficznej, gdy odwołanie do tego, co uniwersalne, wydawało się jedyną alternatywą wobec całkowitego pogrążenia się w przygodnym *status quo*. Starałem się rozwinąć tę krytykę Habermasa w artykule *Sind Aussage Universelle Geltungsansprüche?*, który ukazał się w „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”.

ale kimś, w kim historii dane było osiągnąć swoją ostateczną kulminację. Podobnie nie można dążyć do moralnej doskonałości, lecz tylko do brania pod uwagę potrzeb coraz większej grupy ludzi.

Do tej pory w wykładzie tym wskazywałem dość ogólnie, dlaczego pragmatyści dążą do odrzucenia pojęcia „bezwarunkowej powinności moralnej”. Aby nadać swoim wywodom charakter bardziej żywy i konkretny, zajmę się teraz kolejnym przykładem bezwarunkowości: pojęciem bezwarunkowych praw człowieka. Uważa się, że prawa te wyznaczają stałe granice rozważań politycznych i moralnych. W amerykańskim prawoznawstwie, jak interpretuje je np. Ronald Dworkin, prawa człowieka „przebijają” wszelkie rozważania na temat społecznej skuteczności i korzyści¹⁷. W wielu politycznych dyskusjach uznaje się za pewnik, że prawa, które amerykańskie sądy uznają za konstytucyjne, oraz powszechnie prawa człowieka wymienione w Deklaracji Helsińskiej nie podlegają dyskusji. Są one nienaruszalnymi podstawami większej części współczesnej polityki.

Z pragmatystycznego punktu widzenia pojęcie „niezmiennych praw człowieka” jest sloganem nie lepszym i nie gorszym od „posłuszeństwa woli bożej”. Każdy z nich, przywołany jako nienaruszalna podstawa, jest tylko pewnym sposobem przyznania, że wyczerpały się nam argumenty. Temat woli bożej czy praw człowieka, podobnie jak temat „honoru rodziny” czy „ojczyzny w niebezpieczeństwie” nie są odpowiednimi przedmiotami analizy i krytyki filozoficznej. Zgłębianie ich jest bezowocne. Żadne z tych pojęć nie zasługuje na analizę, ponieważ są one wszystkie tożsame ze stwierdzeniem: „Takie jest moje stanowisko: nie mogę postąpić inaczej”. Pojęcia te są nie tyle motywacją do działania, co powiadomieniem, że przemyślało się sprawę i podjęło decyzję.

Filozofia tradycyjna, w której moralność opiera się na metafizyce, kładzie zbyt duży nacisk na takie pojęcia zadając pytania typu „Ale czy jest Bóg?” lub „Czy ludzie naprawdę mają te prawa?” Podobne pytania zakładają, że postęp moralny jest przynajmniej w pewnej mierze kwestią wzrastającego moralnego rozeznania, wiedzy o czymś niezależnym od naszej praktyki społecznej: czymś w rodzaju woli bożej albo natury człowieczeństwa. Ten metafizyczny pogląd nie może obronić się przed poglądami Nietzschego, że i Bóg, i prawa człowieka są przesadami – konceptami głoszonymi przez słabych dla obrony przed silnymi. Podczas gdy metafizycy odpowiadają Nietzschemu zapewniając, że istnieje „racjonalna podstawa” dla wiary w Boga lub prawa człowieka, pragmatyści odpowiadają twierdzeniem, że w konceptach nie ma nic złego. Pragmatysta pogodnie zgodzi się z Nietzschem, że idea ludzkiego braterstwa mogła powstać

¹⁷ Zob. R. Dworkin *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998. Na temat krytyki tradycji aprobowanej przez Dworkina zob. Mary Ann Glendon *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York 1991.

jedynie wśród słabych – wśród ludzi rozstawianych po kątach przez męźnych, silnych, szczęśliwych wojowników, których gloryfikuje Nietzsche. Jednak dla pragmatystów fakt ten nie świadczy przeciwko idei praw człowieka bardziej niż brzydota Sokratesa świadczy przeciwko jego nauce o naturze miłości, niż małe osobiste nerwice Freuda świadczą przeciwko jego koncepcji miłości, niż teologiczne i alchemiczne zainteresowania Newtona – przeciwko jego mechanice czy niemoralność Heideggera – przeciwko jego filozoficznym dokonaniom. Raz porzuciwszy rozróżnienie między rozumem a pożądaniem nie będziemy więcej dyskryminować słusznej idei z powodu jej wątpliwego pochodzenia. Sklasyfikujemy idee zgodnie z ich relatywną użytecznością, nie według ich źródeł.

Pragmatyści uważają spór pomiędzy racjonalistycznymi metafizykami a Nietzschem za niewarty zainteresowania¹⁸. Przyznają Nietzsche, że odniesienie do praw człowieka jest jedynie dogodnym sposobem podsumowania pewnych stron naszych rzeczywistych lub postulowanych praktyk. Analogicznie stwierdzenie, że wewnętrzną naturę rzeczywistości stanowią atomy i próżnia, dla pragmatystów równa się powiedzeniu, że nasze najlepsze teorie naukowe interpretują zmiany makrostrukturalne jako rezultat zmian mikrostrukturalnych. Powiedzenie, że Bóg pragnie, byśmy zapraszali obcych w nasze progi, to stwierdzenie, że gościnność jest jedną z cech, którymi najbardziej chlubi się nasza wspólnota. Powiedzenie, że szacunek dla praw człowieka wymagał naszego udziału w ratowaniu Żydów przed nazistami lub bośniackich muzykantów przed Serbami, jest jednoznaczne z powiedzeniem, że gdybyśmy nie udzielili pomocy, czulibyśmy się źle wobec siebie samych; tak jak nie pozwoliłaby nam jeść świadomość, że nasze dzieci czy nasi sąsiedzi są głodni, podczas gdy nasz stół jest obficie zastawiony. Mówienie o prawach człowieka jest tłumaczeniem naszych działań poprzez identyfikację ze wspólnotą ludzi podobnie myślących – tych, dla których naturalne jest postępowanie w dany sposób.

Twierdzenia, które właśnie sformułowałem – skonstruowane według wzoru: „Powiedzieć A oznacza powiedzieć B” – są często interpretowane w kategoriach rozróżnienia rzeczywistość–zjawisko. Myśliciele skłaniający się ku metafizyce, mający obsesję na punkcie rozróżnienia między wiedzą a mniemaniem czy między rozumem a namiętnością, uważają takie stwierdzenia za „irracjonalne” i „emotywistyczne”. Jednak w zamierzeniu pragmatystów nie są one twierdzeniami ukazującymi prawdziwy stan rzeczy – mówiącymi, że coś, co zdawało się być faktem, jest naprawdę wartością, lub coś, co zdawało się poznaniem, jest naprawdę emocją. Twierdzenia te są raczej praktycznymi wskazówkami odnośnie tego, o czym należy mówić; sugerują kategorie, w ramach których

¹⁸ Tę kwestię podkreślam w artykule *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, zamieszczonym w tomie *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, S. Hurley, S. Shute (red.), Basic Books, New York 1993. Artykuł ten zawiera szersze omówienie poglądów na prawa człowieka, które tutaj podsumowuję.

najlepiej dyskutować zagadnienia moralne. W kwestii atomów pragmatysta jest zdania, że nie powinniśmy rozważać, czy niewidzialne mikrostruktury to rzeczywistość czy jedynie dogodna fikcja. W kwestii praw człowieka pragmatysta jest zdania, że nie należy debatować, czy prawa człowieka istniały od zawsze, nawet wtedy, gdy nikt ich nie dostrzegał, czy są jedynie społecznym wytworem cywilizacji poddanej wpływowi chrześcijańskich nauk o ludzkim braterstwie i ideałów rewolucji francuskiej.

Oczywiście są wytworami społecznymi. Tak samo jak atomy i wszystko inne. Gdyż, jak powiedziałem w drugim z tych wykładów, być wytworem społecznym to być intencjonalnym przedmiotem pewnego zbioru zdań, zdań w jednych społeczeństwach używanych, w innych nie. Takim przedmiotem może stać się wszystko, o czym mówi się wystarczająco logicznie, ale nie wszyscy muszą mówić na wszystkie sposoby – ani też o wszystkich przedmiotach. Raz porzuciwszy pogląd, że istotą dyskursu jest dokładne przedstawianie rzeczywistości, nie będziemy więcej zainteresowani odróżnianiem wytworów społecznych od innych rzeczy. Ograniczymy się do rozważań nad użytecznością wytworów alternatywnych.

Rozważanie użyteczności zbioru wytworów społecznych, które nazywamy „prawami człowieka”, jest rozważaniem kwestii, czy społeczeństwa otwarte są lepsze niż zamknięte. To znaczy kwestii, czy społeczności, które zachęcają do tolerowania nieszkodliwych odchyień, powinny być przedkładane nad te, których wewnętrzna spójność oparta jest na podporządkowaniu się, trzymaniu obcych na odległość i eliminowaniu tych, którzy próbują deprawować młodzież. Najlepszym wyznacznikiem naszego postępu na drodze ku dojrzałej kulturze praw człowieka może być to, do jakiego stopnia nie wtrącamy się w małżeńskie plany naszych dzieci w sprawach narodowości, religii, rasy czy zamożności przyszłego małżonka lub w kwestii tego, że małżeństwo będzie homoseksualne, a nie heteroseksualne.

Ci, którzy chcą oprzeć kulturę praw człowieka na racjonalnych, filozoficznych podstawach, mówią, że to, co wspólne w prawach człowieka, przeważa nad takimi przypadkowymi czynnikami jak rasa czy religia. Nie potrafią jednak określić, na czym owa wspólność polega. Nie wystarczy powiedzieć, że wszyscy dzielimy tę samą wrażliwość na ból, bo w bólu nie ma nic swoiście ludzkiego. Gdyby chodziło tylko o ból, ratowanie królików przed lisami byłoby tak samo ważne jak ratowanie Żydów przed nazistami. Jeśli zaakceptujemy naturalistyczną, Darwinowską koncepcję pochodzenia ludzi, nic nam nie da stwierdzenie, że naszą cechą wspólną jest rozum, bo w takim wypadku bycie racjonalnym oznaczać będzie tylko bycie zdolnym do używania języka. Istnieje jednak wiele języków, a większość z nich ma charakter zamknięty. Język praw człowieka jest nie mniej i nie bardziej specyficznie ludzki niż języki starające się zachować rasową lub religijną czystość¹⁹.

¹⁹ Tu znowu zgadzam się z Habermasem w sprawie językowego charakteru racjonalności, lecz

Pragmatyści twierdzą, że powinniśmy zwyczajnie zrezygnować z filozoficznych poszukiwań jednej cechy wspólnej. Uważają, że postęp moralny można przyspieszyć, jeżeli zamiast tego skupimy się na kwestii, jak sprawić, by wszystkie te poszczególne drobiazgi, które nas dzielą, wydawały się nieistotne – nie poprzez przeciwstawianie im jednej większej sprawy, która nas jednoczy, ale przez porównywanie ich do innych drobiazgów. My, pragmatyści, widzimy postęp moralny raczej jako zszywanie ogromnej, wielobarwnej tkaniny o zawiłym wzorze niż jako uzyskiwanie coraz jaśniejszego obrazu czegoś prawdziwego i głębokiego. Jak już zauważyłem wcześniej, chcemy zastąpić tradycyjne metafory wysokości i głębi metaforami szerokości i rozległości. Przekonani, że nie istnieje żadna subtelna istota człowieczeństwa, którą filozofia mogłaby określić, nie staramy się zastąpić powierzchowności głębią czy też wznosić się ponad to, co jednostkowe, by uchwycić to, co powszechne. Wolelibyśmy raczej eliminować kolejno po jednej różnicy – różnicę między chrześcijanami a muzułmanami w konkretnej bośniackiej wiosce, między czarnymi i białymi w danym mieście w stanie Alabama, między gejami a „normalnymi” w pewnej katolickiej parafii w Quebecu. Naszą nadzieją jest spajanie takich grup tysiącem drobnych ściegów, by stworzyć tysiąc drobnych związków pomiędzy ich członkami, a nie wyodrębnienie jednej wielkiej cechy wspólnej, ich wspólnego człowieczeństwa.

Ten pogląd na postęp moralny sprawia, że nie akceptujemy tezy Kanta, iż moralność jest kwestią rozumu. My pragmatyści przychylamy się bardziej do tezy Hume'a, że moralność jest kwestią uczuciowości. Gdybyśmy mieli wybrać jednego z nich, wybralibyśmy Hume'a. Wolelibyśmy jednak wcale nie dokonywać takiego wyboru i raz na zawsze pożegnać starą grecką psychologię władz poznawczych. Uważamy, że trzeba porzucić rozróżnienie między dwoma niezależnie działającymi ośrodkami przekonań i pragnień. Zamiast poruszać się w granicach tego rozróżnienia, które bezustannie grozi nam wizją podziału między „ja” prawdziwym i rzeczywistym a „ja” fałszywym i pozornym, możemy raz jeszcze odwołać się do rozróżnienia, od którego zacząłem swój pierwszy wykład: rozróżnienia między terażniejszością a przyszłością.

Dokładniej rzecz biorąc, możemy przedstawić postęp intelektualny i moralny nie jako kwestię docierania coraz bliżej Prawdy, Boga czy Słuszności, ale jako rozwijanie daru wyobraźni. Wyobraźnia jest motorem ewolucji kulturowej, jest

staram się zastosować tę teorię do wykazania, że nie musimy myśleć w kategoriach uniwersalistycznych. Rzecz jasna uniwersalizm Habermasa nie pozwala mu przyjąć takiego poglądu na prawa człowieka, jaki ja tutaj proponuję. Pogląd, który przedstawiam w tych wykładach, jest antyuniwersalistyczny w takim sensie, że wyklucza formułowanie ogólnych praw ujmujących wszystkie możliwe formy ludzkiej egzystencji. Nadzieja na niewyobrażalną na razie, lepszą przyszłość ludzkości to nadzieja, że żadne z ogólnych praw, które możemy dziś sformułować, nie okaże się wobec tej przyszłości prawdziwe.

darem, który – w warunkach pokoju i dobrobytu – stale działa na rzecz uczynienia ludzkiej przyszłości bogatszą niż ludzka przeszłość. Wyobraźnia jest źródłem zarówno nowych naukowych teorii fizykalnego wszechświata, jak i nowych koncepcji możliwych społeczności. Jest tym, co łączy Newtona i Chrystusa, Freuda i Marksa – zdolnością do ponownego opisanego tego, co znane, w nowych kategoriach.

Takiego nowego opisu dokonali wcześnie chrześcijanie, gdy wyjaśnili, że różnica między Żydami a Grekami nie jest tak istotna, jak sądzono. Dokonują go też współcześni feminiści i feministki, których koncepcje małżeństwa i zachowań seksualnych wydają się wielu mężczyznom (a również kobietom) co najmniej tak dziwne, jak dziwna była dla faryzeuszy i uczonych w piśmie obojętność świętego Pawła wobec tradycyjnych podziałów judaizmu. Takiego nowego ujęcia dokonali Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych²⁰, gdy zaapelowali do Amerykanów, by zamiast za pensylwańskich kwaków lub marylandzkich katolików uważali się za obywateli tolerancyjnej, pluralistycznej, federalnej republiki. Próbuje tego obecnie zapaleni rzecznicy zjednoczenia Europy, którzy mają nadzieję, że ich dzieci będą się uznawać najpierw za Europejczyków, a potem dopiero za Francuzów czy Niemców. Ale równie dobrym przykładem takiego nowego opisu są tezy Demokryta i Lukrecjusza o świecie zbudowanym z poruszających się atomów albo Kopernikańska wizja nieruchomego Słońca.

W pierwszym wykładzie powiedziałem, że pragmatyzm stara się zastąpić wiedzę nadzieją. Mam nadzieję, że ten ostatni wykład przyczynił się do wyjaśnienia tej myśli. Różnica między grecką koncepcją natury ludzkiej a podarwinowską koncepcją Deweya jest różnicą między zamknięciem a otwarciem – między bezpieczeństwem w nieodmienności, a Whitmanowskim i Whiteheadowskim romantyzmem rzucenia się w nurt nieprzewidywalnych zmian. Ta apoteoza przyszłości, pragnienie, by pewność zastąpić wyobraźnią, a dumę – ciekawością, przełamuje greckie rozróżnienie między kontemplacją a działaniem. Dewey uważał je za zmorę zachodniego życia intelektualnego, od której powinniśmy się uwolnić²¹. Jego pragmatyzm, jak powiedział Hilary Putnam, był „obstawianiem przy wyższości punktu widzenia podmiotu działającego”²².

²⁰ The Founding Fathers, członkowie amerykańskiej Federalnej Konwencji Konstytucyjnej z roku 1787 (przyp. tłum.).

²¹ R. Dewey *Reconstruction in Philosophy*, op. cit., s. 179: „Gdy świadomość nauki będzie całkowicie przeniknięta świadomością ludzkiej wartości, najpoważniejszy dualizm, który ciąży teraz nad ludzkością: rozdział na to, co materialne, mechaniczne, naukowe i moralne oraz idealne, zostanie zniwelowany”. Uważam, że prace postkuhnowskich filozofów, historyków i socjologów nauki miały swój udział w dziele tego przenikania. Zob. np. S. Shapin, S. Schaffer *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton 1985 i B. Latour *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993. Książka Latoura argumentuje za tezą, którą gorąco poparłby Dewey: że całkowicie błędne jest rozróżnienie między „otrzymaną” dziedziną natury a „wytworzoną” dziedziną tego, co społeczne.

W moich wykładach wyższość tę przedstawiałem jako prymat nadziei na znalezienie nowych dróg człowieczeństwa przed pragnieniem stabilności, bezpieczeństwa i porządku.

*przełożyła Małgorzata Glasenapp
przekład przejrzał Andrzej Szahaj*

ETHICS WITHOUT UNIVERSAL OBLIGATIONS

This paper is one of the ten lectures delivered by Rorty in June 1986 at the University of Gerona (Spain). It delineates a project of ethics without the notion of absolute obligations. Such anti-kantian project is based on redefined differences between prudence and morality, morality and self-interest, a reason and an emotion. By recalling pragmatist tradition (Dewey), Hume's theory, as well as a feminist critics of obligation (Baier), Rorty aims at demonstrating that morality of obligation is not the heart of a moral receptivity, but only one stage in its development. In fact, the moral improvement consist not on overcoming emotionality and replacing it with rational obligations, but on empathy, that should spread over a larger and larger range of beings.

²² H, Putnam *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Ill. 1987, s. 83. Różnice między moją wersją pragmatyzmu i wersją Putnama rozważam w artykule *Putnam and the Relativist Menace*, „Journal of Philosophy”, vol. 90, nr 9 (wrzesień 1993), s. 443–461. Tłum. polskie: *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: A. Szahaj (red.) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.