

ДУМКА ИНОЗЕМНИХ УЧЕНИХ

UDK 123.1(092)

Elżbieta Anna Filipow

**WOLNOŚĆ W UTOPII LIBERALNYCH IRONISTEK RORTY'EGO –  
ANALIZA KRYTYCZNA**

*Rorty – neopragmatysta pochodzenia amerykańskiego w 1989 roku napisał Przygodność, ironia, solidarność, która najpełniej przedstawia jego zachwyt nad koncepcją demokracji liberalnej. Celem autorki jest krytyczna analiza idei wolności i społeczeństwa liberalnych ironistek zawartej najpełniej w teże książce spośród innych jego publikacji. Autorka stawia tezę, iż pomimo wartości samej pochwały demokracji, poglądy Rorty'ego i jego sposoby argumentacji, będące fundamentem owego projektu są samo-obalające, mają charakter błędnego koła i obfitują w inne błędy argumentacyjne i merytoryczne. Prowokuje to do pytania: czy koncepcja Rorty'ego to jeszcze filozofia czy już literatura?*

*Autorka przedstawia krytyczne poglądy Rorty'ego względem tradycyjnych kategorii prawdy, wiedzy i obiektywności oraz krytykę możliwości stworzenia metafizyki, która miałaby uniwersalny charakter. Neopragmatysta na poparcie swoich poglądów tworzy figurę «liberalnej ironistki» dla której okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy, stawia ona ponadto czoło przygodności swoich najbardziej zasadniczych przekonań i pragnień. Jest ona historycystką i nominalistką, i jest w stanie porzucić pogląd, «iż owe zasadnicze przekonania i pragnienia mają odniesienie do czegoś istniejącego poza zasięgiem czasu i przypadku». Rorty wskazuje na możliwość liberalnej utopii, w której ironizm jest czymś powszechnym. Jego utopia ma łączyć się z kulturą postmetafizyczną, która jest obecnie równie pożądana, co kultura postreligijna. Czytając jednak kolejne strony Przygodności, ironii i solidarności ma się nieodparte wrażenie, że nawoływanie do porzucenia metafizyki to pusta deklaracja, a wysiłki wprowadzenia w książce atmosfery 'kultury postmetafizycznej' przeciwnie skuteczne. Autorka krytycznie odnosi się do samej figury liberalnej ironistki, która wikła się w błędy logiczne i argumentacyjne oraz wymusza na czytelniku traktowanie poglądów Rorty'ego jako formy literackiej będącej zaprzeczeniem filozofii per se.*

**«Jak wszyscy młodzi ludzie  
postanowiłem zostać geniuszem,  
ale na szczęście w porę zachciało  
mi się śmiać»**

**LAWRENCE DURRELL Clea**

Rorty – neopragmatysta pochodzenia amerykańskiego – zapytany, czy zgodzi się ze stwierdzeniem, że jego pochodzenie wpływa na jego stosunek do filozofów, którzy w swojej twórczości nawiązują do wartości prawa i utrzymywania społecznego ładu, odpowiada: «gdy pochodzi się, jak w moim wypadku, z kraju, któremu się nadzwyczaj udało, który jest bogaty i zadowolony z siebie, który przez dwieście lat cieszył się nieprzerwanie rządami prawa,

łatwiej przestaje się myśleć o legalności i prawie, myśląc chętniej o romansach, niż gdy pochodzi się z kraju, w którym rządy prawa są «zagrożone»<sup>1</sup>.

Biorąc zatem pod uwagę własne pochodzenie oraz historyczny i kulturowy kontekst, w jakim przyszło żyć filozofowi, twierdzi on, że najlepszym okresem w dziejach był dobrobyt Zachodu po II wojnie światowej. Żył on w czasach, gdy ten kraj był niewątpliwie potęgą polityczną i gospodarczą. Jego filozofia była przesiąknięta wpływem amerykańskiej kultury, sposobu myślenia i stylu życia. W okresie powojennym wielu ludzi zwątpiło w wartość wolności. Należało wskrziesić jej znaczenie podkreślając wartość demokracji. Rorty po początkowym zainteresowaniu filozofią analityczną w 1989 roku napisał *Przygodność, ironia, solidarność*, która najpełniej przedstawia jego zachwyt nad koncepcją demokracji liberalnej. Celem tej pracy jest krytyczna analiza idei wolności i społeczeństwa liberalnych ironistek zawartej najpełniej w tejże książce spośród innych jego publikacji. Stawiam tezę, iż pomimo wartości samej pochwały demokracji, jego poglądy i sposoby argumentacji, będące fundamentem owego projektu są samo-obalające, mają charakter błędnego koła i obfitują w inne błędy argumentacyjne i merytoryczne. Prowokuje to do pytania: czy koncepcja Rorty'ego to jeszcze filozofia czy już literatura?

Neopragmatysta odnosi się z rezerwą do tradycyjnych kategorii prawdy, wiedzy i obiektywności. Krytykuje możliwość stworzenia metafizyki, która mogłaby wszystko obejmować, podkreślając to częstym używaniem terminu «przygodność», swego rodzaju przeciwieństwa wobec metafizyki i czegoś, co najpełniej wyrazić może termin «konieczność». Przygodność odnosi się do takich kwestii, jak: język, jaźń, czy społeczeństwo liberalne, sugeruje także indywidualność i różnorodność. Na podstawie terminu «przygodność» filozof tworzy koncepcję liberalnej ironistki, która stawia czoło owej przygodności zawartej w przekonaniach, nawet własnych. W pracy *Przygodność, ironia i solidarność* zauważa, że wraz z filozofią Hegla, historycyści zaczęli przeczyć istnieniu «natury ludzkiej» czy «najgłębszych pokładów jaźni». Podkreślali natomiast, że nie ma niczego «głębszego» od uspołecznienia, bowiem to historyczne uwarunkowanie określa istotę człowieczeństwa. Jak zauważa Rorty, historycyści nakazują nam pytanie: «*Co to znaczy być istotą ludzką?*» zastąpić pytaniami takimi, jak: «*Co to znaczy żyć w bogatym dwudziestowiecznym społeczeństwie demokratycznym?*» i «*Jak członek takiego społeczeństwa może być kimś więcej niż odtwórcą roli w napisanym przez siebie scenariuszu?*»<sup>2</sup>. Filozofia powinna zainteresować się więc zmianą akcentu ze zdań o charakterze ogólnym na zdania szczegółowe, odnoszące się do naszego kontekstu historycznego.

Filozof zestawia ze sobą poglądy dwóch grup historycyistów: tych podkreślających istotność pragnienia autokreacji i prywatnej autonomii,

<sup>1</sup> Habermas, Rorty, Kolakowski: *Stan Filozofii Współczesnej*, przeł. Józek Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 158.

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Waclaw Jan Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa, 2009, s.14.

uważających, że uspołecznienie nie jest częścią natury ludzkiej, i tych, u których przeważa pragnienie bardziej sprawiedliwej i wspólnej natury ludzkiej. Największe zbliżenie obydwu nurtów osiągniemy wówczas, gdy uznamy, że «celem sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa jest przyzwolenie jego członkom na bycie tak samolubnymi, «irracjonalnymi» i estetyzującymi, jak im się to podoba, pod warunkiem, że robią to na własny rachunek – nie krzywdząc innych i nie zużywając zasobów, których potrzebują mniej uprzywilejowani»<sup>3</sup>. Rorty uznaje, że tylko praktyczne środki mogą umożliwić uzyskanie tego praktycznego celu. Nie ma zarazem sposobu, by doprowadzić na poziomie teorii do spotkania autokreacji i sprawiedliwości, gdyż słownik autokreacji jest z konieczności prywatny, nie-wspólny i nie dostosowany do dyskusji, zaś słownik sprawiedliwości jest z konieczności publiczny, a zarazem wspólny i może zostać zastosowany jako medium wymiany poglądów. Może się jednak pojawić pytanie: czy w praktyce rzeczywiście zalecenie Rorty'ego nie powodowałoby kolizji między naszymi słownikami? Jeżeli tylko na poziomie teorii posługujemy się słownikami, to jak komunikujemy się «w praktyce»? Moim zdaniem odwołanie do praktyki odwraca nas tylko od pytania od warunki możliwości zbliżenia obu słowników. Jednak u filozofa nie znajdziemy odpowiedzi na te pytania i problemy, jedynie przestrzega on nas przed zaprzestaniem poszukiwań teorii łączącej sferę prywatną z publiczną, konstruując postać «liberalnej ironistki». Jest to figura, która ma łączyć obie sfery w pewną sensowną całość. Należy się jednak zastanowić nad połączeniem tych dwóch sfer. Czy przejście między tymi sferami jest tak bezkonfliktowe jakby chciał tego neopragmatysta? Jak dokonuje się ich zjednoczenie i czy jest ono możliwe bez odniesień do metafizyki, która rzekomo jest nieobecna u Rorty'ego?

Dla liberalnej ironistki okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy, stawia ona ponadto czoło przygodności swoich najbardziej zasadniczych przekonań i pragnień. Co więcej, jest do tego stopnia historycystką i nominalistką, że jest w stanie porzucić pogląd, «iż owe zasadnicze przekonania i pragnienia mają odniesienie do czegoś istniejącego poza zasięgiem czasu i przypadku»<sup>4</sup>. Rorty wskazuje na możliwość liberalnej utopii, w której ironizm jest czymś powszechnym. Jego utopia ma łączyć się z kulturą postmetafizyczną, która jest obecnie równie pożądana, co kultura postreligijna. Czytając jednak kolejne strony *Przygodności, ironii i solidarności* ma się nieodparte wrażenie, że nawoływanie do porzucenia metafizyki to pusta deklaracja, a wysiłki wprowadzenia w książce atmosfery 'kultury postmetafizycznej' przeciwnie skuteczne.

Obywatelami liberalnej utopii w wizji Rorty'ego byłyby osoby mające poczucie przygodności własnego języka namysłu moralnego, a co się z tym wiąże, własnego sumienia i społeczności, której są członkami. Byliby liberalnymi ironistami z prywatnym dążeniem do autentyczności, ale biorąc pod uwagę ich stanowisko polityczne, uznawaliby, że nie istnieje jakiś ważniejszy

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s.16.

cel społeczny niż unikanie okrucieństwa. Ten cel spajałby wspólnotę, rozbudzając w niej solidarność. Czy jednak taki cel nie byłby rodzajem wartości, która miałaby prowadzić do ładu społecznego? Skoro w projekcie Rorty'ego nie ma miejsca na idee, które byłyby poza zasięgiem czasu i przypadku, to jaki status ma u niego odwołanie do unikania okrucieństwa? Jeżeli ma ono status przygodny, to nie musimy uznawać jego wartości i możemy się bez niego obejść.

Liberalna ironistka posiada swój słownik finalny, czyli zestaw słów, który każdy człowiek używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Są to nie tylko pochwały przyjaciół i pogardy wrogów, ale także nasze długofalowe plany, nasze najskrytsze wątpliwości i największe nadzieje. Słowa, w których perspektywicznie czy retrospektywnie opowiadamy historię naszego życia<sup>5</sup>.

Liberalna ironistka jest to osoba spełniająca trzy warunki: «1) odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotkała 2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić, ani rozproszyć tych wątpliwości 3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników, by był w styczności z różną od niej mocą»<sup>6</sup>. Taka pozycja ironistów jest, jak to nazywa Sartre, meta-stabilna, co oznacza, że nigdy do końca nie są w stanie traktować siebie poważnie. Cały czas mają świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, poza tym stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników i swych jaźni<sup>7</sup>. Przeciwnieństwem ironii jest zdrowy rozsądek. Mieć zdrowy rozsądek to traktować poważnie i bez wątpliwości fakt, że wypowiedzi sformułowane w tym finalnym słowniku wystarczają do opisu oraz oceny przekonań, działań i życia tych, którzy posługują się odmiennymi słownikami finalnymi<sup>8</sup>.

Ironistce jest przeciwstawiony metafizyk w ujęciu Heideggera. W tym rozumieniu jest to osoba, która za właściwe uzna pytanie: „jaka jest swoista wewnętrzna natura (np. sprawiedliwości, nauki, poznania, bycia, wiary, moralności, filozofii)?» Jego słowa odnoszą się do czegoś, co posiada rzeczywistą istotę. Metafizyk jest przywiązany do zdrowego rozsądku, i wierzy, że istnieje jedna niezmienna rzeczywistość, którą należy odnaleźć. Metafizyk nie opisuje na nowo, ale analizuje stare opisy za pomocą innych starych opisów<sup>9</sup>.

Ironistka zaś jest nominalistką i historycystką. Posługuje się metodą dialektyczną jako próbą wygrywania przeciwko sobie słowników, przez częściowe zastąpienie wnioskowania opisywaniem na nowo. Strategią

---

<sup>5</sup> Zob. *Ibidem*, s. 121.

<sup>6</sup> Zob. *Ibidem*, s. 121-122.

<sup>7</sup> Zob. *Ibidem*, s. 122-123.

<sup>8</sup> Zob. *Ibidem*, s. 122.

<sup>9</sup> Zob. *Ibidem*, s. 124.

metafizyka jest zaś wskazanie jawnej sprzeczności dwu intuicyjnie wiarygodnych sądów, a następnie zaproponowanie rozróżnienia, które zniesie tę sprzeczność i osadzenie tego rozróżnienia w sieci wzajemnie powiązanych rozróżnień – w filozoficznej teorii, która osłabi napięcie wewnątrz pierwotnego rozróżnienia. Ironistka uważa, że ta metoda to dokonywanie zmiany, a nie odkrywanie faktów jakby chciał metafizyk.

Ponieważ liberalna ironistka jest historycystką i nominalistką, może porzucić wszelkie metafizyczne próby odniesienia się, za pomocą języka, do jakiejś istoty rzeczy. To, co proponuje nam Rorty w tym zakresie, można nazwać koncepcją tworzenia własnego języka metafor. Taka perspektywa wymusza podejście liberalne, każdy bowiem według tego podejścia może używać języka jakiego chce. Liberalna ironistka ma dystans do swej wizji świata, która jest dla niej tylko jedną z wielu możliwych. Posiada również świadomość, że niekoniecznie jej poglądy są bliżej rzeczywistości niż inne. Jeżeli jednak w słowniku finalnym liberalnej ironistki znajdują się poglądy wskazujące na wyższość jej osoby i nawołują do przemocy w stosunku do innych grup społecznych lub idei, to czy może ona posługiwać się takim językiem? Mogłoby się wydawać, że zdaniem Rorty'ego język w protekcyjnym tonie paternalizmu, przemocy i dominacji jest niewłaściwy ze względu na wyższy cel społeczny, jakim jest unikanie okrucieństwa. Czy można zatem bez popadania w sprzeczność powiedzieć, że wszystkie słowniki finalne są dozwolone? Gdyby Rorty się zgodził z tym stwierdzeniem, musiałby odrzucić zasadę unikania okrucieństwa, jeśli zaś nie chciałby jej odrzucić, musiałby uznać, że jednak nie każdy dowolny słownik finalny jest właściwy, nawet jeżeli jest przygodny. Należy więc przyjąć, że połączenie sfery prywatnej i publicznej w koncepcji Rorty'ego nie jest tak bezkolizyjne, jak chciałby tego sam filozof.

Poglądy Rorty'ego cechują się niechęcią do jakichkolwiek metafizycznych «podpórek» dla liberalizmu. Twierdzi on, że błędem w stosunku do liberalizmu było utożsamianie go jako absolutnie uzasadnionego na gruncie filozoficznym, bowiem żadna filozofia nie dostarcza ostatecznej podstawy dla rozstrzygnięć politycznych. Amerykański filozof postuluje unikanie przywoływania argumentów filozoficznych, czy też religijnych, w przypadku sporów politycznych, w tym też sensie stawia tezę o «pierwszeństwie demokracji wobec filozofii<sup>10</sup>». W eseju o takim właśnie tytule pisze: «prawda postrzegana w sposób platoński, jako władza tego, co Rawls nazywa» uprzednim względem nas i danym nam porządkiem», nie ma po prostu żadnego związku z demokratyczną polityką. Z tegoż też powodu nie ma z nią związku filozofia pojmowana jako wyjaśnienie relacji między takowym porządkiem a ludzką naturą. W wypadku konfliktu między demokracją a filozofią pierwszeństwo przypada demokracji<sup>11</sup>». Zdaniem Rorty'ego, zainspirowanego w

<sup>10</sup> Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 131.

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. J. Margański w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 285.

tym aspekcie Deweyem, instytucje polityczne demokratycznego świata najlepiej traktować jako wyniki eksperymentów, które się udały. W wyniku tego procesu «ewolucji» ich rezultaty się upowszechniły, nie są zaś rezultatami ahistorycznego i uniwersalnego Rozumu czy Prawdy. Tak jak demokracja ma pierwszeństwo wobec filozofii, tak samo wolność polityczna ma pierwszeństwo wobec prawdy, i dlatego neopragmatysta stwierdza: «jeżeli zadamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą»<sup>12</sup>.

Filozof uważa, że powinniśmy zrezygnować ze «słownika oświeceniowego racjonalizmu» broniąc jednocześnie instytucji, które zawdzięczamy oświeceniowi, a w szczególności demokracji proceduralnej. W tej perspektywie przewaga kultury zachodniej nad innymi kulturami polegałaby jedynie na szczęśliwym splocie okoliczności, które doprowadziły do powstania wielu instytucji politycznych, z których jesteśmy obecnie dumni, a nie na większej racjonalności tej kultury, jak nas do tego przekonywałby owy słownik<sup>13</sup>.

Zdaniem Rorty'ego ideałem życia społeczno – politycznego jest to, aby być jednocześnie liberałem i ironistą, co oznacza bycie osobą, która ceni sobie liberalno – demokratyczną formę politycznego życia. Filozof proponuje, aby postawę taką nazwać «postmodernistycznym liberalizmem mieszczańskim». Postmodernistycznym ze względu na rezygnację z wielkich modernistycznych narracji o charakterze emancypacyjno – rewolucyjnym; mieszczańskim zaś, dlatego, że odwołuje się on do reformy a nie rewolucji w próbach zmiany świata na lepsze. Miałoby to polegać na takiej postawie, aby uświadamiając sobie jej przygodność, zarazem twardo przy niej obstawać i uznawać ją za najlepszą ze znanych<sup>14</sup>. Czy taka postawa jest z praktycznego punktu widzenia możliwa? Czy moglibyśmy jej bronić, jeżeli nie moglibyśmy się odwoływać do sztuki i zasad argumentacji, które są owocem wielowiekowej tradycji filozoficznej? Jak obstawać przy swoich poglądach bez ich artykulacji? Jest to paradoks, którego Rorty nie próbuje rozwiązać. Twierdzi natomiast, że każda osoba, która będzie miała możliwość porównania egzystencji w ustroju liberalno – demokratycznym pozwalającym na swobodne kształtowanie swojego własnego sposobu życia, autonomiczny wybór światopoglądu oraz radość ze swobód obywatelskich z życiem w takim systemie politycznym, który nie honoruje podziału na sferę prywatną i publiczną oraz demokratycznych procedur wyłaniania władzy politycznej – wybierze niewątpliwie ten pierwszy. Zdaniem Szahaja nawiązującego do poglądów amerykańskiego filozofa, w walce o serca i umysły ludzi na świecie liczy się oddziaływanie przykładem oraz stwarzanie wszystkim ludziom takich samych szans na dobre życie, nie zaś apelowanie do najwyższej idei Rozumu jako ahistorycznej instancji odwoławczej<sup>15</sup>. W przekonaniu Rorty'ego ostatecznym celem działań o charakterze instytucjonalnym kultury

<sup>12</sup> Richard Rorty, *Przygodność...*, op. cit., s. 95.

<sup>13</sup> Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia...*, op. cit., s. 132.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 134.

zachodniej powinno być stworzenie «kosmopolitycznej demokratycznej wspólnoty społecznej». Zarówno w niej, jak i w istniejącej dotychczas wspólnocie demokratycznej obejmującej «bogate, zachodnie społeczeństwa» rządzić powinny zasady liberalno- demokratyczne, które podlegałyby ciągłemu udoskonalaniu przez nieustanne reformy społeczne rozumiane jako eksperymenty usprawniające funkcjonowanie społeczeństwa. Zasady te miałyby na celu stworzenie maksymalnie sprawiedliwych stosunków społecznych, w których ludzka krzywda i poniżenie zostałyby wyeliminowane, miejsce naczelnego w zamian zajęłaby solidarność. Dochodzenie do solidarności jest znakiem postępu moralnego. Zdaniem amerykańskiego filozofa powinno ono polegać na «zdolności do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia o ludziach zdecydowanie różniących się od nas jako o objętych zasięgiem «my»<sup>16</sup>». Zatem, idea solidarności cechuje sferę publiczną i ma wymiar kolektywny, ale polega również na znoszeniu różnic, które powodowały wykluczenie i wzajemną niechęć do siebie nawzajem. Jednocześnie, solidarność pełni czynnik integracyjny powiększając poziom zadowolenia i wzajemnego zaufania.

Zdaniem Rorty'ego w procesie postępu moralnego bardziej przydatnymi mogą okazać się konkretne opisy ludzkiego cierpienia dostarczane przez liberalne dziennikarstwo i antropologię kulturową niż przez traktaty filozoficzne o ambicjach uniwersalistycznych. Filozof twierdzi, że «solidarność trzeba budować z drobnych kawałków, a nie odkrywać w gotowej postaci pra - języka, który każdy z nas rozpozna, gdy tylko go usłyszy<sup>17</sup>». Neopragmatysta uważa, że warunkiem ukonstytuowania się «kosmopolitycznej demokratycznej wspólnoty społecznej», która będzie kierować się zasadami solidarności międzyludzkiej, jest nie przyjęcie przez wszystkich ludzi uniwersalnych zasad filozoficznych w stylu Praw Człowieka, lecz rozszerzanie kręgu osób, z którymi żywiłowo czujemy się solidarni, na całą ludzkość. Proces ten powinien wychodzić raczej z wielu różnych wspólnot już istniejących i w tym sensie być procesem komplementarnym. Ostatecznie, miałyby doprowadzić do sytuacji, w której mówiąc «my», mielibyśmy na względzie wspólnotę obejmującą całą ludzkość<sup>18</sup>. Tylko jak przekonać, na przykład mieszkańców Korei Północnej do tego, aby poczuli się solidarni w stosunku do krajów Zachodu? Jak sprawić, aby Palestyńczycy wraz z Izraelitami stworzyli wspólnotę kosmopolityczną? Czy wystarczy dać przykład, a wszyscy odłożą broń i będą się miłować? Bardzo trudno uwierzyć w możliwość praktycznego zastosowania wskazówek Rorty'ego.

W idealnym społeczeństwie według amerykańskiego filozofa dyskusja o sprawach publicznych dotyczyć będzie kwestii: «1) jak równoważyć potrzeby

<sup>16</sup> Richard Rorty, *Przygodność...*, *op. cit.*, s. 259.

<sup>17</sup> Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 134.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 135.

pokoju, dobrobytu i wolności, gdy okoliczności wymagają od nas, byśmy poświęcili jedną z nich dla innej oraz 2) jak wyróżnić szanse stwarzania siebie, a następnie pozostawić ludziom swobodę wykorzystania lub zmarnowania tych szans»<sup>19</sup>. Jest to jedyne społeczne spoiwo, którego potrzebują społeczeństwa liberalne. Oznacza to, że Rorty chciałby równoważyć wartości pokoju, dobrobytu i wolności. Zdaje sobie jednak sprawę, że czasami okoliczności sprawiają, że musimy poświęcić jedną z tych wartości. Można tutaj postawić pytanie: według jakiej zasady powinniśmy decydować o tym, która z tych potrzeb powinna być równoważona i w jakim stopniu przez drugą czy trzecią? Czy Rorty uważa, że te potrzeby są tak samo ważne, czy może zakłada jakąś hierarchię? W pierwszym przypadku, zatem mamy o czynienia ze społeczno-politycznym ujęciem wolności jako potrzeby istotnej dla idealnego funkcjonowania ładu społeczno – politycznego. Rorty wskazuje również na kwestię autokreacji i uznaje, że ludzie powinni mieć równe prawa i możliwości w stwarzaniu siebie. Używając terminologii Berlina, można więc powiedzieć, że jest to rodzaj wolności pozytywnej, *wolności do stwarzania siebie*. W drugim estetycznym ujęciu wolności Rorty'ego można wyróżnić dwa aspekty tego pojęcia: wolność jako uznanie przygodności oraz wolność jako autokreacja. W moim przekonaniu dwa wymienione wyżej ujęcia wolności mają różne cechy. Pierwsze społeczno-polityczne ujęcie wolności cechuje się realizmem pojęciowym i ma charakter ahistoryczny, drugie zaś to pojęcie nominalistyczne i historyczne. Wolność jako uznanie przygodności i autokreacja powinna jako zakładać trwałe istnienie trwałego porządku społecznego opartego na wolności społeczno-politycznej, który byłby warunkiem możliwości zaistnienia tej idei w sensie estetycznym. Rorty jednak zamiennie i dowolnie stosuje oba rozumienia tego pojęcia narażając się na zarzut ekwiwokacji. Ponadto, można uznać, że ze zdroworozsądkowego punktu widzenia celem autokreacji jest całościowy rozwój jednostki tak jak chciałby na przykład Mill, ale nietrudno uznać, że jej celem zdaniem amerykańskiego filozofa jest chęć wywołania szoku, zdziwienia, prowokacji i wyróżnienia się za wszelką cenę. W końcu mielibyśmy się według neopragmatysty kierować zasadami bliskimi ironii, a nie zdrowego rozsądku.

Co więcej, Rorty utrzymuje, że nasza wielka potrzeba, aby poszukiwać kryterium, wiąże się z myśleniem o świecie i o ludzkiej jaźni, jakby miały one jakąś wewnętrzną naturę, jakąś istotę. Filozof jest antyesencjalistą, dla niego rzeczywistość ma się nijak do naszych opisów, a ludzka jaźń powstaje w procesie użytkowania języka. Języki zaś są stwarzane przez ludzi, a nie odkrywane, a prawda jest własnością tych języków. Termin «swoista wewnętrzna natura» nie jest «oplącalny», i sprawił dużo kłopotów, a powiedzenie, że «winniśmy porzucić ideę prawdy, która czeka na zewnątrz, abyśmy mogli ją odkryć, nie oznacza, że odkryliśmy, że na zewnątrz prawdy nie ma»<sup>20</sup>. Rorty daje nam zalecenie, abyśmy w praktyce niewiele mówili o naturze prawdy i zobaczyli, jak sobie radzimy w takiej rzeczywistości. Nie przedstawia

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 28.



on argumentów, które miałyby na celu wykazanie sprzeczności czy niespójności esencjonalnej koncepcji prawdy, ale uznaje, że jest lepsza metoda na uprawianie filozofii, zakładająca holizm i pragmatyzm, a nie analizowanie pojęcia za pojęciem czy weryfikowanie tezy za tezą. Filozof twierdzi, że ta metoda nie odwołuje się do starych pomysłów, ale podpowiada, że powinniśmy zająć się czymś nowym. Nie krytykuje on innych filozofów, ale pokazuje atrakcyjność swojej metody.

Rorty opisuje dorobek Davidsona w dziedzinie filozofii języka jako przykład gotowości do porzucenia idei «swoistej wewnętrznej natury» oraz stawienie czoła przygodności języka, którym się posługujemy. Davidson zrywa z poglądem, że język jest środkiem przedstawiania bądź wyrazu. Proponuje odejście od podmiotowo- przedmiotowego tradycyjnego ujęcia. Język u Davidsona, podobnie jak u Wittgensteina, traktowany jest jak narzędzie, a nie jako element układanki. My powinniśmy pytać więc o to, czy nasz sposób używania narzędzi jest wydajny czy niewydajny, a nie o to czy nasze przekonania są wewnętrznie sprzeczne<sup>21</sup>. Neopragmatysta wskazuje, że taką samą rolę, jaką pełnią Wittgenstein i Davidson wobec języka, pełnią analogicznie Freud, Nietzsche i Bloom wobec naszego sumienia, to znaczy «obnażają jego całkowitą przygodność»<sup>22</sup>. Przypomina nam spór pomiędzy poezją a filozofią: między «wysiłkiem dokonania autokreacji poprzez uznanie przygodności a wysiłkiem dostąpienia uniwersalności poprzez przekroczenie przygodności»<sup>23</sup>. Zdaniem Rorty'ego, tym napięciem żyła filozofia począwszy od Hegla i Nietzschego (nad słusznością tego poglądu należałoby się jednak zastanowić). Rorty uważa, że znaczący filozofowie naszego stulecia, to ci, którzy zrywają z Platonem i postrzegają wolność jako uznanie konieczności, ale zgadzają się na to, aby, tak jak chciał Nietzsche, uznać za bohatera ludzkości silnego poetę, twórcę, zamiast naukowca – odkrywcę. To Nietzsche pierwszy podsunął myśl, byśmy w całości porzucili ideę «poznania prawdy» (w słuszność tego poglądu Rorty'ego możemy również wątpić). Prawda jest dla niego «ruchomą armią metafor», powinniśmy więc odrzucić koncepcję «przedstawiania rzeczywistości» za pomocą języka i możliwość odnalezienia jednego kontekstu dla życiorysów wszystkich ludzi. Powinniśmy sobie uświadomić, że w chwili śmierci ukojenia szukać będziemy w tym, że jesteśmy tego rodzaju szczególnym gatunkiem śmiertelnego zwierzęcia, które opisując się

---

<sup>21</sup> Davidson nie zgadza się koncepcją języków jako odrębnych bytów, ale proponuje nam koncepcję «doraźnej teorii» dźwięków i napisów tu i teraz wytwarzanych przez kogoś z naszych bliźnich. Tak więc, powiedzieć, że zaczynamy mówić tym samym językiem, to tyle, co stwierdzić, że «zmierzamy do zbliżenia naszych doraźnych teorii». Rorty zauważa, że gdy mówimy, że ktoś jest użytkownikiem języka, stwierdzamy jedynie, że zestawia znaki i dźwięki, jakie wytwarza, z tymi, które my wytwarzamy. Jest to skuteczny sposób przewidywania i kontrolowania przyszłego zachowania. W tym naturalistycznym ujęciu na naukę i kulturę dwudziestowiecznej Europy możemy patrzeć jak na coś ukształtowanego w wyniku ogromnej liczby czystych przygodności, rezultatem tysięcy drobnych mutacji, które znajdują możliwość przetrwania. Zob. *Ibidem*, s. 34-39.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 54.

własnymi słowami, samo siebie stworzyło. Nasz proces osiągnięcia samowiedzy nie polega na poznawaniu prawdy wewnętrznej lub zewnętrznej, ale na kreowaniu siebie. Proces wymyślenia swych przyczyn jest tożsamy z procesem wynajdywania nowego języka: to też wymyślanie nowych metafor. Koncepcja Davidsona pozwala nam zrozumieć twierdzenie Blooma i Nietzschego, że silny twórca, czyli osoba, która używa słów w sposób, w jaki nigdy przedtem ich nie używano, może najlepiej ocenić własną przygodność. Do autokreacji, według Blooma, silnego poetę popycha «lęk, że odkryjemy, iż jesteśmy tylko kopią lub repliką»<sup>24</sup>. To strach, że dokonamy żywota w świecie, którego nie stworzyliśmy, w świecie odziedziczonym. Sprawić by przeszłość nosiła nasze znamię to dać samemu sobie początek. Dlatego też, zdaniem Rorty'ego, dla nas, czyli dla ludzi żyjących obecnie, tak istotny powinien być Freud, który jako moralista, pomógł nam odbóścić jaźń, a źródeł sumienia doszukiwał się w przygodnościach naszego wychowania. Freud pozbawia poczucie moralne uniwersalności traktując je jako historycznie uwarunkowane, taki sam wytwór czasu i przypadku, jak świadomość polityczna czy estetyczna. Twórca psychoanalizy pokazuje nam, że nauka i poezja, geniusz i psychoza, ale i moralność i roztropność to nieświadome strategie, to odmienne sposoby przystosowania, a nie wytwór odmiennych władz, jakby chciał Platon. Freud pokazuje nam możliwość, że nie istnieje żadna ośrodkowa władza, żadna usytuowana w centrum jaźń zwana «rozumem»<sup>25</sup>. Pokazuje nam, że powinniśmy słać siebie, kreować własne wizje, idiosynkratyczne narracje o naszych sukcesach w stwarzaniu samych siebie, i naszej zdolności do wyzwolenia się z naszej przeszłości, a nie winić się za niemożność sprostania uniwersalnym normom narzucanym przez ogół społeczeństwa.

Rorty jest świadomy, że wraz ze swoją koncepcją prawdy będzie posądzony o relatywizm i irracjonalizm, a ze względu na jego wątpliwości wobec podziału na moralność i roztropność posądzony będzie o niemoralność. Aby odeprzeć takie zarzuty, filozof wykazuje, że rozróżnienia między absolutyzmem a relatywizmem, racjonalnością a irracjonalnością, moralnością a oportunizmem są przestarzałymi i nieporęcznymi narzędziami. Są to pozostałości języka, które powinniśmy spróbować zastąpić innym. Chce zdyskredytować słownik, w którym zarzuty te sformułowano. Uważa, że instytucjom i kulturze społeczeństwa liberalnego lepiej będzie służyć słownik refleksji moralnej i politycznej pozbawiony tych rozróżnień. Według niego, słownik oświeceniowego racjonalizmu potrzebował tych rozróżnień, aby mogła powstać demokracja liberalna. Jednak obecnie do jej podtrzymania i rozwoju niezbędny jest słownik, dla którego najważniejsze są pojęcia metafory i autokreacji a nie pojęcia prawdy, racjonalności i obowiązku moralnego. W swej postaci idealnej kultura liberalizmu byłaby oświecona i świecka. Nie byłoby w niej śladu boskości, ani w formie ubóstwionego świata, ani w formie ubóstwionej jaźni, ani miejsca na pogląd, że istnieją jakieś pozaludzkie moce,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>25</sup> *Zob. Ibidem*, s. 65.

wobec których ludzie są odpowiedzialni. Zdaniem Rorty'ego wolność rozumiana jako uznanie przygodności jest kardynalną cnotą członka społeczeństwa liberalnego. Kultura takiego społeczeństwa powinna dążyć do uleczenia nas z naszej «głębokiej metafizycznej potrzeby». Uważa on, że społeczeństwo liberalne to takie, które zadowala się nazywaniem prawdą wszystkiego, co okazuje się rezultatem potyczek wielu stanowisk poszczególnych ludzi<sup>26</sup>. Dlatego społeczeństwu liberalnego źle służą próby wyposażenia go w «podstawy filozoficzne», gdyż one zakładają istnienie jakiegoś naturalnego porządku tematów i argumentów. Porządek ten jest pierwotny w stosunku do potyczek pomiędzy starym i nowym słownikiem. Taki porządek nie uwzględnia wyniku tych potyczek<sup>27</sup>. W ujęciu amerykańskiego filozofa bohaterem ustroju liberalnego byłby Bloomowski «silny poeta», a nie wojownik, kapłan, mędrzec czy poszukujący prawdy, posługujący się zasadami logiki, naukowiec. Kultura taka wyzłobyła się oświeceniowego słownika i nie byłaby prześladowana przez «relatywizm» i «irracjonalizm». Ale czy nie byłaby w konsekwencji prześladowana przez permissywizm i nieodpowiedzialność?

Rorty, kreując figurę liberalnej ironistki, zakłada, że będzie ona łącznikiem między sferą prywatną a sferą publiczną. Prywatnie przysługuje tej figurze ironia, oraz możliwość autokreacji i życia na wybrany przez siebie sposób. W sferze publicznej, zaś, powinniśmy działać tak, aby nie narażać innych na cierpienie, nie powinniśmy wyrządzać innym krzywd. Publiczna sfera cechuje się także solidarnością. Jest to rodzaj więzi, która spaja społeczeństwo. Można by się tutaj również zastanowić nad tym, czy, skoro neopragmatysta jest przeciwnikiem metafizyki, to przypadkiem rolą solidarności w pewnym sensie nie jest bycie metafizycznym «klejem», który ma tworzyć całość z części i czy nie tworzy z «prywatnych ironistek» społeczeństwa? Czym jest dla w takim razie dla Rorty'ego solidarność, skoro filozof odżegnuje się przyjęcia metafizyki w jakiegokolwiek formie? I co by zostało z jego koncepcji, jeżeli byśmy ją pominieli? Czy wtedy liberalna ironistka oznaczałaby anarchistkę?

Rorty podkreśla, obok solidarności, rolę odpowiedzialności za wspólnotę. Jak odpowiedzialność współgra z solidarnością oraz wolnością? Czy nie jest tak, że odpowiedzialność częściowo ogranicza wolność? Zatem, czy możemy myśleć w koncepcji filozofa o wolności w sferze publicznej, czy tylko w prywatnej? Czy działanie należy wiązać z solidarnością i odpowiedzialnością, a jeżeli tak, to jakie są między nimi relacje? Czy da się uniknąć antynomii wiążąc te idee? Filozof niestety nie rozwiązuje tych kwestii, pozostawiając nas z niejasnościami, niedopowiedzeniami i wątpliwościami odnośnie słuszności jego poglądów.

Chcąc mówić o wolności jednostki, powinniśmy się zastanowić, czy zakres tej wolności nie jest zależny od tego, że jednostka jest elementem większej całości, żyje we wspólnocie. Czy aby wolność w wybieraniu swoich języków finalnych nie jest zarazem podyktowana determinizmem wspólnoty, wpływem konkretnego kontekstu kulturowego i historycznego, w jakim żyjemy?

<sup>26</sup> Zob. *Ibidem*, s. 92.

<sup>27</sup> Zob. *Ibidem*, s. 93.

Jeżeli w istocie tak jest, to czy aby na pewno mamy do czynienia z czystą i nieskazitelną wolnością, jak zdaje się sugerować Rorty? Na ile wtedy mamy jeszcze do czynienia z wolnością? Czy neopagmatysta, wypowiadając swoje poglądy, stosuje tylko nowy opis, i czy sam jest liberalnym ironistą? Na ile możliwe jest bycie realnym przykładem liberalnego ironisty? I czy (idąc tropem myślowym filozofa) bycie metafizykiem z jego umiłowaniem do porządku nie jest wynikiem wpływu wspólnoty, jej norm i wartości, które konstytuują ład społeczny i jest czy nie jest konieczny w społeczeństwie demokratycznym? Kto zatem powinien zdaniem Rorty'ego tak naprawdę tworzyć liberalną utopię: liberalne ironistki czy metafizycy w przebraniu liberalnych ironistek a może jedna i druga figura zarazem jest możliwa, skoro filozof posługuje się na wzór Nietzschego językiem metafor? Jeżeli tak jest, to mamy tu do czynienia z chaosem pojęciowym i niekonsekwencją w myśli samego filozofa. Jego poglądy więc same z siebie są skazane na podważalność. Czy możemy wówczas twierdzić, że demokracja liberalna jest najlepszym «eksperymentem» czasów, w jakich przyszło nam żyć? Jeżeli nie poddamy tego w wątpliwość, będziemy stać na stanowisku krypto-metafizycznym. Jeżeli zaś poddamy ten pogląd w wątpliwość, będziemy musieli uznać, że poglądy Rorty'ego są czymś w rodzaju idiosynkratycznej narracji, a zatem nie mają statusu epistemologicznego, w którym moglibyśmy je traktować jako prawdziwe, weryfikowalne lub słuszne. Wówczas nie możemy ani się z nimi zgodzić, ani im zaprzeczyć. Możemy jedynie stwierdzić, że to ciekawa forma literackiego opisu, i ocenić je jedynie w kategoriach krytyki literackiej. Ale czy ma to jakiś wspólny grunt z filozofią? Jeśli tak, to koncepcja Rorty'ego byłaby antyprzykładem filozofii wolnej od błędów logicznych. Sposobem na pokazanie, jak nie należy uprawiać tej dziedziny, jeżeli nie chce się być posądzanym o relatywizm, irracjonalizm, ignorancję i nieodpowiedzialność. W takim tylko sensie miałyby ona wartość.

Dodatkowo, założeniem wolności u Rorty'ego jest *implicit*e prowadzenie jednostki do harmonijnego rozwoju i samorealizacji. Rozwój ten ma jednak wymiar ściśle określony – ma on charakter intelektualny. Mimo, że ta koncepcja wolności daje jednostce wolny wybór, jest tu zawarta również pewna doza konieczności – rozwój powinien przebiegać według określonego schematu, a wolność polityczna rozumiana jako prawa polityczne ma się realizować najpełniej w demokracji liberalnej. Oczywiście daje się jednostkom prawo do życia niezgodnie ze schematem, poza rządami demokracji liberalnej, jednak są one oceniane z perspektywy tej teorii jako nie realizujące zasady wolności, jako mniej szczęśliwe i jako mniej wartościowe. Jest tu więc *implicit*e zawarta pewna aksjologia. Można by się zastanowić, czy nie zakłada to jednak istnienia pewnego porządku wartości, a jeżeli nie, to jakie mamy powody, aby słuchać Rorty'ego? Możemy jedynie polubić jego metafory albo ich nie polubić, będzie to jednak wciąż tylko kwestia gustu.

Jednostka w koncepcji neopragmatysty to bloomowski tęgi poeta, który ciągle odczuwa silny lęk przed tym, aby nie stać się czyjąś repliką. Jest kimś w rodzaju krytyka literackiego, który ciągle tworzy nowe opisy siebie. On nie

narzuca swojej wizji świata, ale poprzez ciągłe wątpliwości w dogmatyzm, fundamentalne zapędy metafizyków i w swoje przekonania uwrażliwia innych. Stara się być wzorem i dawać przykład innym, stawiając wciąż czoło swojej przygodności. Jednak jego polem działania jest przede wszystkim literatura, za jaką też jest uważana przez niego filozofia, ironia zaś daje dystans do świata, do innych ludzi i do siebie samego. Może więc uznając, że nasze poglądy są przygodne, powinniśmy spojrzeć na koncepcję społeczeństwa liberalnych z przymrużeniem oka i nie traktować jej całkiem serio? W końcu jedynie dystans zrekompensuje nam brak odczuwania naszej «głębokiej metafizycznej potrzeby».

#### **Informacje o autorze**

Elżbieta Anna Filipow graduated with Master's degree in sociology at the University of Białystok, she obtained also Bachelor's degree in philosophy at the University of Warsaw. She graduated 6<sup>th</sup> Academy of Young Diplomats at the European Academy of Diplomacy in Warsaw at the specialization in International Institutions and Organizations. Currently she is a Ph. D. Candidate in philosophy at the Institute of Philosophy at the University of Warsaw and works under dissertation entitled Axiological foundations of liberalism - J. S. Mill. In 2014 she was awarded with doctoral scholarship at studies in Philosophy of Science, Technology and Society at the University of Twente (Netherlands) and she was a member of 3TU Centre for Ethics and Technology within the framework of LLP Erasmus. She is a member of International Society for Utilitarian Studies and Polish Philosophical Association.