

Demokracja unieważniająca filozofię? Kilka uwag o stanowisku Richarda Rorty'ego

Problem relatywizmu epistemologicznego, zasadniczy dla zrozumienia wpływowych dziś sposobów projektowania demokracji (na przykład przez zwolenników podejścia zwanego agonicznym lub radykalnym), był podejmowany między innymi przez znanego amerykańskiego filozofa analitycznego Donalda Davidsona (1917–2003). Krytykując kategorię schematu pojęciowego Karla Raimunda Poppera, zauważył on, że relatywizm z nią kojarzony da się sformułować jedynie przy założeniu, że istnieje „neutralna”, niezależna od jakichkolwiek schematów pojęciowych, rzeczywistość empiryczna czystych faktów, organizowana w rozmaite „siatki pojęciowe”. W przekonaniu tego krytyka podejścia pozytywistycznego rzeczywistość taka nie istnieje, a pojęcie rzeczywistości biernej, „neutralnej”, może być tylko postulatem rozumu. Podobne podejście zdaje się pogłębiać inny autor amerykański, Richard McKay Rorty (1931–2007), profesor filozofii i literaturoznawstwa porównawczego Uniwersytetu Stanforda, uznawany za przedstawiciela neo-pragmatyzmu tworzonego w tradycji Johna Deweya. Rorty miał krytykować tradycyjne kategorie prawdy (w jej relacjonistycznym ujęciu) i obiektywność (w jej uwikłaniu w realnie jakoby, a niezależnie od ludzkich umysłów istniejącą rzeczywistość, i w skojarzeniu z możliwością jej „niesubiektywistycznego” poznawania), eksponując problem „przygodności” języka i jaźni mającej mieć decydujący wpływ na to, co zwał „społeczeństwem liberalnym” realizującym się w porządku zwanym demokratycznym. Zdaniem Rorty'ego jednostka może krytycznie analizować właściwą jej przygodność i przygodność innych, a nawet ostatecznie porzucić przeświadczenie o jakiejś „neutralnej” rzeczywistości stanowiącej jak gdyby wspólny wielu jednostkom „punkt odniesienia” albo przynajmniej, ze względu na swą przygodność, skorzystać z właściwej jej zdolności wypracowania własnego języka przy świadomości, że ani ona, ani inne jednostki nie są w stanie zbliżyć się do rzeczywistości być może (jednak) jakoś będącej. Tym samym Rorty, odrzucający dawne dążenie

filozofów do znajdowania tego, co „rzeczywiste”, co „realnie”, a „obiektywnie”, istnieje, i jako takie być może „domaga się” poznania przez umysł człowieka, stanowiąc dla niego przedmiot poznania lub zespół takich przedmiotów, zbliżał się do tezy, że nie jest możliwe ugruntowanie jakichś stałych, „obiektywnych” lub „neutralnych” kryteriów pozwalających waloryzować również praktyczną aktywność człowieka choćby w polu zwanym polityką lub prawodawstwem.

Rorty używał kategorii „etnocentryzm” zamiast tradycyjnej nazwy „relatywizm” dla tego, co w duchu Deweya właśnie chciał wyrazić: zasadne jest zdobywanie, uzasadnianie i ocenianie wiedzy właściwe „wspólnocie zachodnich liberalnych intelektualistów” i tradycji przez nich reprezentowanej. Członkowie tej wspólnoty nie podejmują już badań „z punktu widzenia wieczności” lub Boga, nie idą tropem „realistów”, którzy wymagając oderwania się od wszelkich wspólnot i spojrzenia na nie z bardziej uniwersalnego punktu widzenia, zakładają istnienie rzeczywistości „realnej” a „neutralnej”, nie przyjmują ich „metafizycznej” lub „boskiej” perspektywy – będąc etnocentrystami, wiążą „lepszość” jedynie z konsekwencjami praktycznymi danego poglądu. Nie prawdziwość zatem, która jest ustalana według jakiegoś (nie wiadomo, czy istniejącego) „punktu metafizycznego”, lecz tylko odniesienie do praktycznych konsekwencji sądu, zdania, działania staje się w tym ujęciu interesujące¹. W głośnym tekście z lat 80. XX wieku o wyższości demokracji

¹ Interpretacja Rorty’ego, uznającego się za pragmatystę nawiązującego do stanowiska Johna Deweya (1859–1952), wymaga przynajmniej krótkiego wprowadzenia w treść namysłu autora uchodzącego nie tylko za twórcę pragmatyzmu, ale i za jednego z najważniejszych „filozofów demokracji”, krytycznie odnoszących się do refleksji tych, którzy demokrację postrzegali wyłącznie z perspektywy polityczno-ustrojowej, nie dostrzegając, że nowoczesna demokracja zmienia dotychczasowy charakter polityki i wymaga oparcia rzeczywistości na nowych, wyłącznie pragmatycznych podstawach. Polityka, będąca elementem kultury, nie może się już wspierać na absolutnych zasadach – głosił Dewey. Każde pojęcie i każda norma: polityczna, prawna i etyczna, znaczy co innego w różnych okolicznościach i wymaga ciągłej weryfikacji w konkretnych sytuacjach: dawna filozofia polityki, koncentrująca się na logicznych relacjach między ideami, miała však abstrahować od faktów, odrywać teorię od praktyki, mówić o „państwie samym w sobie” zamiast rozważać państwo w kontekście dominujących przekonań, wartości i zamiarów. Głoszona przez Deweya instrumentalistyczna teoria prawdy, zakładająca konieczność poddawania sprawdzianowi wszelkich przeświadczeń moralnych i politycznych z punktu widzenia następstw, wymagała uznania, że w zmienionych warunkach historycznych ustalenia tradycyjne nie obowiązują i muszą zostać zmienione zgodnie z zasadami nowego, właśnie „demokratycznego stylu myślenia”, obowiązującego w polityce i etyce, edukacji i logice, słowem w wymagającej rekonstrukcji „filozofii demokratycznej”. „Demokratyczny styl myślenia”, dominujący w wyznaczającej kierunku życia praktycznego „filozofii dnia codziennego”, narzucał konieczność stosowania „metody rozmysłu”, wypierającej ideę walki o realizację interesów skonfliktowanych klas, głoszoną przez marksistów. Naukowa metoda przyrodoznawstwa miała być stosowana do wszystkich dziedzin ludzkiej aktywności, nakazując obserwować, konstruować hipotezy i stale weryfikować ich stosowność wedle kryterium akceptacji społecznej, zaś w ostatniej instancji wedle standardu „rozwoju”. Dewey, akceptujący podstawowe zasady darwinizmu społecznego, traktował rozwój jako kryterium, które po-

winno zastąpić dawne, przywoływane w myśli politycznej czasów minionych, kryteria natury ludzkiej i sprawiedliwości; podobnie jak inne kategorie przebrzmiałej tradycji – miały one charakter aprioryczny i statyczny. I jednostka, i społeczeństwo powinny być ujmowane z perspektywy ewolucjonistycznej, wszechstronny bowiem rozwój wszystkich członków społeczeństwa, bez względu na płeć, rasę, przynależność klasową i status ekonomiczny, jest „jedynym celem moralnym”, dla którego realizacji istnieje państwo i grupy społeczne. Klasyccy liberałowie mylili się, twierdząc, że państwo winno spełniać jedynie zadania negatywne, gdyż „rozwój” wymaga jego aktywności: odpowiedzialne za „rozwój” obywateli, ma ono kierować poczynaniami tych wszystkich wspólnot, które nie mogą samodzielnie zapewnić odpowiednich do tego warunków. Spełnianie przez państwo „jedynego celu moralnego” wymaga wprowadzenia systemu podatkowego niwelującego różnice statusu społecznego i bogactwa, równającego szanse indywidualnego rozwoju członków społeczeństwa demokratycznego, a pociągającego za sobą konieczność rozbudowy agencji rządowych, realizujących szerokie programy socjalne i edukacyjne. Analizując pluralistyczne społeczeństwo demokratyczne z perspektywy „rozwoju”, Dewey znacznie rozszerzał zakres aktywności państwa. Jego zdaniem, życie polityczne rozgrywa się nie tylko w sferze, którą liberałowie traktowali jako publiczną; toczy się także we wspólnotach rodzinnych i sąsiedzkich, poddanych obecnie kontroli przez wyspecjalizowane agencje rządowe. By przechować pluralizm i uniknąć totalitarnego zagrożenia, formułował więc kryterium „konsekwencji pośrednich”, dające możliwość oceny działań poszczególnych wspólnot jako „publicznych” i z tego względu kontrolowanych przez państwo, kryterium uzasadniające delegowanie przez wspólnoty przedstawicieli reprezentujących ich interesy w organach władzy. W ten sposób Dewey uzupełniał koncepcję państwa demokratycznego: instytucje polityczne ciągle się stają, modyfikują swe struktury, cele i środki działania odpowiednio do zmieniających się okoliczności, żądań grup społecznych, artykułujących interesy za pośrednictwem reprezentantów odpowiedzialnie określających granice własnej aktywności publicznej; nie tylko niezmiennie zasady prawne lub pozaprawne normy postępowania, lecz wszelka petryfikacja stawała się w jego ujęciu niebezpieczna dla systemu demokratycznego, którego istotą jest zmienność. Dewey odrzucił więc ujęcie demokracji jako formy rządów, zasadnicze dla wielu nurtów myśli politycznej, niewiele miejsca poświęcając problemowi ładu instytucjonalno-konstytucyjnego. Poprzestając na tezie, że instytucje winny być dopasowane do „innych form życia zrzeszonego”, oparł koncepcję państwa głównie na racjach psychologicznych, ufając w istnienie aktywnych, wykształconych, tolerancyjnych, kierujących się altruistycznymi pobudkami obywateli, którzy potrafią budować wspólnotę demokratyczną stwarzającą wszystkim członkom odpowiednie warunki do spełnienia moralnych i intelektualnych możliwości. Budowa tego rodzaju społeczeństwa wymagała wprowadzenia metod wychowawczych budzących w jednostkach osobiste zainteresowanie jego życiem, ujawniających potrzebę sprawowania przez społeczeństwo kontroli życia publicznego oraz kształtujących nawyki umysłu umożliwiające wprowadzanie zmian bez zaburzeń. Tak zorganizowane społeczeństwo demokratyczne miało zostać wsparte przez system edukacyjny niwelujący „skutki nierówności ekonomicznej i zapewnijący wszystkim wychowankom narodu jednakowe wyposażenie dla przyszłej kariery” (*Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Bastgen, Warszawa 1963, s. 108). Społeczeństwo demokratyczne, wychowujące zarówno młodych, jak i dorosłych, miało porzucić liberalne pojęcie wolności, które wymaga negacji wszystkiego, co stoi na przeszkodzie „wolnej grze naturalnych sił jednostek”; takie ujęcie wolności nie służy „celowi moralnemu”, dla którego spełnienia istnieje państwo: uzasadnia bowiem usuwanie przeszkód jedynie przed tymi jednostkami, które uprzednio posiadały zasoby intelektualne i materialne, wszystkich innych pozostawiając na „łasce nowych warunków społecznych będących rezultatem wyzwolenia sił ludzi, którzy byli w sytuacji korzystnej” (*Filozofia a cywilizacja*, przeł. S. Furman, Warszawa 1938, s. 295). Głoszona przez Deweya teza, że realizacja wolności pojętej jako swobodna ekspresja osobowości jest powinnością każdej jednostki,

nad filozofią (względnie szybko wydanym w języku polskim w przekładzie Piotra Dehnela: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, „Odra” nr 7–8/1992) Rorty dał wyraz dominacji etnocentrycznego punktu widzenia, eksponując wyższość procedur wobec wszelkich kryteriów pozwalających na wartościowanie sądów partykularnych, udzielając jednocześnie odpowiedzi Davidsonowi (nie pomijając zasadniczego pytania o relację między tym, co możemy nazwać „racjonalnością” ewentualnie odnoszoną przez dawnych „realistów” do rzeczywistości, a tym, co nazywamy umysłem, ograniczając się jednak do wskazania prymatu umysłowości pewnej osobliwej wspólnoty – i nad umysłem jednostek, i nad „racjonalnością ogólną”), wreszcie dając odpór tezie komunitarystów, jakoby „żadne społeczeństwo, które – zgodnie z zaleceniem Deweya – beztrzesko odrzuca ideę ahistorycznej prawdy moralnej, nie mogło przetrwać”². Ostatnie „zmaganie” prowadzi do interesującej konkluzji, sugeruje bowiem, że – owszem – mogą przetrwać takie społeczeństwa, które „beztrzesko odrzucają ideę”, nie tylko zapewne oświeceniową, „ahistorycznej prawdy moralnej”; jeśli konkluzję tę połączymy ze wspomnianym już „etnocentrycznym podejściem”, stanie się ona wyraźniejsza. Czyżby to właśnie podejście miało uzasadniać takie „beztrzeskie odrzucenie”?³

Zwracając uwagę na dokonany przez myślicieli oświecenia (w tym przez autora uchodzącego za fundatora amerykańskiej demokracji, Thomasa Jeffersona) akt usunięcia religii poza sferę polityki, uczynienia religii „sprawą prywatną”, uznania, że wiara jednostek dotycząca prawd ostatecznych, ich poglądy nadające sens i kierunek ich życiu, powinny zostać odsunięte, jeśli prowadzą do czynów publicznych, które nie mogą być zaakceptowane przez współobywateli, Rorty dokonuje osobliwej identyfikacji: okazuje się, że „etnocentryzm” łączyć należy ze szczególnym podejściem „określającym typ ludzki będący wytworem liberalnej kultury i liberalnych instytucji”⁴. Nie

w której spełnieniu z pomocą powinno przychodzić państwo, przywoływana była przez wielu eksponentów doktryny państwa dobrobytu, socjaldemokratów i liberałów. Szerzej zob. m.in.: R.J. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia 1971; S.M. Cahn (red.), *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover (New Haven) 1977; P.K. Crosser, *The Nihilism of John Dewey*, New York 1955; A.J. Damico, *Individuality and Community. The Social and Political Thought of John Dewey*, Gainesville (Florida) 1978; S. Hook (red.), *John Dewey. Philosopher of Science and Freedom*, New York 1950; J. Ratner (red.), *Intelligence and the Modern World, John Dewey's Philosophy*, New York 1939; J.E. Tiles, *Dewey*, London–New York 1990.

² M. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* [w:] *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 264.

³ Odwołując się do pism przedstawicieli szkoły frankfurckiej, zwłaszcza Horkheimera i Adorno, Rorty wspomina o tym, że pragmatyzm, który ma być „nieuchronnym rezultatem oświeceniowego racjonalizmu”, zarazem nie jest „filozofią na tyle silną, by za jej sprawą mogła zaistnieć wspólnota moralna” (*Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 265). Wniosek: pragmatyzm jest czymś nieuchronnym, a przez jego „filozoficzną słabość” nie jest też możliwe, jest nieuchronne nawet, rozstanie ze „wspólnotą moralną”, choć być może tylko w etnocentrycznym świecie przez niego opisywanym.

⁴ M. Rorty, *op.cit.*, s. 265.

dość przecież, że wywodzi, iż „Rawls, podążając w ślad za Deweyem, pokazuje nam, w jaki sposób demokracja liberalna może się obyć bez założeń filozoficznych”⁵, godząc się z nim, to jeszcze głosi, że „duchowa doskonałość” lub „rozległe doktryny” nie przystają do polityki będącej domeną jednostek korzystających bez szczególnego objawienia z wiedzy zapewniającej im „obywatelską cnotę” jako produkt pewnej uniwersalnej ludzkiej zdolności – sumienia będącego tym, co w człowieku najbardziej ludzkie, co stanowi o jego godności i jest podstawą jego praw. Co szczególnie istotne, jednostka ma jednak składać swe sumienie na ołtarzu politycznej konieczności, jeżeli domaga się ona czynu, który nie może być usprawiedliwiony przed współobywatelami.

Biorąc pod uwagę, że Rorty wymaga od jednostki, by poświęciła na „ołtarzu politycznej konieczności” sumienie, to, co jest w niej „najbardziej ludzkie”, zapytajmy: Czy „polityczna konieczność” nie wymaga przez to od niej rezygnacji z tego, co jest w niej człowiecze, właśnie „najbardziej ludzkie”? To pytanie ważne, jako że pozytywna na nie odpowiedź wiedzie – zgodnie z treścią wywodu Rorty'ego – do paradoksu (zmierza do niego zresztą wielu liberałów, których stanowisko w pewnym przynajmniej, acz nadzwyczaj mocnym, sensie miał reprezentować amerykański myśliciel): skoro jednostka uwikłana w swą „przygodność” ma sama dla siebie budować własną, indywidualną tożsamość, to zapewne powinna posiadać „korzeń człowieczy”, zachowywać – jeśli nie człowieczeństwo, to chociażby sumienie jako jego wyraz szczególny, bo ono, zgodnie z prezentowanym ujęciem, ma być w niej przecież nie tylko tym, co najbardziej ludzkie, ale i tym, co stanowi o jej godności i jest podstawą jej praw. Czyżby godność i prawa jednostki miały więc zanikać przez wzgląd na „polityczną konieczność”? Czyżby i godność, i prawa jednostki nikły, jeżeli „polityczna konieczność” domaga się tylko takich czynów, które „mogą być usprawiedliwione przed współobywatelami”? Twierdząc za Rawlsem, że „zasadą tolerancji zamierza posłużyć się w odniesieniu do samej filozofii”, i głosząc także, iż „żadna ogólna koncepcja moralności nie może (...) stanowić podstawy dla społecznej koncepcji sprawiedliwości w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym”, Rorty wywodzi ostatecznie, że (zapewne) „etnocentryczna”, liberalna zatem, koncepcja sprawiedliwości politycznej, a nawet „każda” taka koncepcja, „musi uwzględniać różnorodność i wielość ścierających się z sobą doktryn i w rzeczy samej niewspółmiernych koncepcji dobra wyznawanych przez reprezentantów istniejących społeczeństw demokratycznych”⁶. Sprawiedliwość jako bezstronność jest więc koncepcją polityczną, która

(...) pewne oparcie może znaleźć w tym, co możemy nazwać „konsensem wynikającym z częściowej zgodności”, to znaczy konsensem, który obejmuje wszelkie

⁵ *Ibidem*.

⁶ J. Rawls, *Justice as Fairness. Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, 1985, nr 14, s. 225 [za:] M. Rorty, *op.cit.*, s. 267.

przeciwstawne doktryny filozoficzne i religijne mające szansę na przetrwanie i uzyskanie zwolenników w mniej czy bardziej sprawiedliwym, żyjącym zgodnie z porządkiem konstytucyjnym demokratycznym społeczeństwie⁷.

Tym samym, znów w ślad za Rawlsem, Rorty orzeka, że filozofia rozumiana jako poszukiwanie prawdy o jakimś niezależnie istniejącym porządku metafizycznym i religijnym nie może już stanowić wspólnego realnego gruntu dla politycznej koncepcji sprawiedliwości w społeczeństwie demokratycznym, że także propozycja złożona ongiś przez część myślicieli oświeceniowych, nieakceptowana między innymi przez Jeffersona, która miała eksponować „związek między ahistoryczną istotą człowieka a prawdą moralną” i domagać się, „aby dzięki wolnej i otwartej dyskusji uzyskać «jedną prawdziwą odpowiedź» na pytanie zarówno moralne, jak i naukowe”, wreszcie uznawać, iż „przekonania, które nie dają się usprawiedliwić wobec ludzkości, są «irracjonalne»”, winna zostać porzucona⁸. Taki powinien być jej los, bo wiodła ona do tezy, że „irracjonalne przekonania”, które „nie dają się usprawiedliwić wobec ludzkości”, wywodzą się spoza ludzkiego sumienia, nie są jego częścią, lecz muszą mieć inne pochodzenie, z pewnością być „spoza rozumu” (kojarzonego zapewne z sumieniem, co w pewnym zakresie zbliża go między innymi do dawnych amerykańskich transcendentalistów schyłku XIX wieku, uchodzących niekiedy za propagatorów idei „sprzeciwu sumienia jednostkowego” jako podstawy tak zwanego obywatelskiego nieposłuszeństwa)⁹. Po-

⁷ M. Rorty, *op.cit.*, s. 267–268.

⁸ *Ibidem*, s. 268. Dopowiedzmy słowami Rorty'ego: winna zostać porzucona jako próba „samooszukiwania się”, jako chybiona próba „wyzwolenia się z tradycji i historii, odwołania do «Natury» czy «Rozumu»” na rzecz – bliskiej i Jeffersonowi, i Deweyowi, i Rawlsowi, i Rorty'emu, a nawet Hegłowi – próby „historycystycznej i antyuniwersalistycznej”, która ma być bliska „etnocentrycznej” postawie zwanej liberalną, albo nawet liberalno-demokratyczną, zdominowanej przez podejścia właściwe socjologii i historii, a uwolnionej od wszelkiego rodzaju „antropologii filozoficznych” (*ibidem*); że wybór taki jest problematyczny dla tradycji liberalnej, wystarczy zajrzeć w jej dzieje, gdzie odnajdziemy (choćby u Locke'a) konstrukcje teoretyczne wspierające się na wstępnych rozstrzygnięciach dotyczących samej jednostki, być może nawet „abstrakcyjnej”.

⁹ To oświeceniowe usprawiedliwienie, kierujące ku jakimś treściom eksplikowalnym, ale pochodzącym spoza sumień, niewpisanym zatem zapewne w to, co Rorty kojarzył z „człowieczeństwem”, obce więc „człowieczeństwu”, a przecież – zgodnie z tym projektem – mające wiązać, ograniczać wolną i otwartą dyskusję, z czasem traciło znaczenie. Intelktualiści przełomu XX i XXI w. mieli się ostatecznie wyrzec oświeceniowej idei, zgodnie z którą istnieje coś ahistorycznego, wspólnego wszystkim ludziom, coś, czemu można przeciwstawiać religię, mit, tradycję i przesąd, zamazując w ten sposób również obraz człowieka nakreślony przez grecką metafizykę i chrześcijańską teologię, a nie tylko przez racjonalizm oświecenia – obraz, w którym naturalne i ahistoryczne centrum otoczone jest przez nieistotne i przypadkowe peryferie. Wskutek deprecjacji, nawet usprawiedliwienia, doby oświecenia, zniesiony został w istocie „związek między prawdą a możliwością powszechnego uzasadnienia”, polaryzacji uległa liberalna filozofia społeczna, z jednej strony wspominająca stale o „niezbywalnych prawach człowieka”, z drugiej niezdołna już wskazać „teorii natury ludzkiej”, z jednej przyjmująca, że

trzeba unikania dawnych pytań o „naturę” lub „cel” samego człowieka prowadzi do wniosku, że pytania dotyczące istoty ludzkiej egzystencji powinny pozostać „(...) domeną prywatności. Demokracja liberalna nie tylko musi uwolnić poglądy na te kwestie od przymusu prawnego, ale również postawić sobie za cel oddzielanie dyskusji o tych zagadnieniach od dyskusji na temat polityki społecznej”¹⁰. Zapewne w ten sposób „demokracja liberalna” ograniczana jest do sfery „polityki społecznej” albo inaczej: staje się nie tyle już polityką, ile wyłącznie „polityką społeczną”. Wymagania zidentyfikowane w odniesieniu do tej polityki jedynie do „polityki społecznej” miałyby stanowić jedyne dopuszczalne miary lub kryteria właściwe „demokracji liberalnej”; podstawowe zagadnienia dotyczące między innymi ludzkiego życia czy nawet jego wartości miałyby być poddawane tym właśnie miarom bądź kryteriom – miarom bądź kryteriom, z którymi zapewne należałoby uzgodnić „człowieczeństwo” i „sumienie indywidualne” będące przecież treścią owego „człowieczeństwa”. Rorty wskazuje jednak, że „demokracja liberalna”, „serce” tego, co zwie „etnocentryzmem”, może przymuszać „indywidualne sumienie”, jeśli to kieruje jednostkę ku działaniu zagrażającemu instytucjom demokratycznym; ma ona zatem zdolność, ba, nawet ugruntowaną zapewne legitymację, do przymuszania sumienia w imię swoiście rozumianego „samozachowania instytucjonalnego”, jako że właśnie z „porządkiem” tego rodzaju, z porządkiem instytucjonalnym kojarzy amerykański autor i wolność, i sprawiedliwość przez porządek ten gwarantowane. Pisze wszak:

Argument Rawlsa przeciwko fanatyzmowi jest inny niż ten wytoczony przez Jeffersona. Nie chodzi bowiem o to, że fanatyzm, niosąc zagrożenie dla swobodnej dyskusji, zagraża prawdzie określającej cechy przedustawnego porządku metafizycznego i moralnego, ale po prostu o to, że fanatyzm zagraża wolności, a tym samym sprawiedliwości. Prawda związana z istnieniem czy naturą tego porządku przestaje się liczyć¹¹.

Przestaje się jednak liczyć „prawda” związana z istnieniem czy naturą „porządku metafizycznego i moralnego”, na jej miejsce wkracza „prawda”

wszędzie i zawsze ludzie mają takie same prawa, z drugiej – tracąca wyjaśnienie metafizyczne tego przeświadczenia. W związku z tym (i treścią przypisu poprzedniego) warto odnotować problem skutków porzucenia refleksji o „naturze podmiotu moralnego”, jakie miałyby być udziałem hołdujących „etnocentryzmowi” współczesnych liberałów podobnych Rorty'emu, usprawiedliwiających swój brak zainteresowania tym tematem przez odwołanie do Jeffersona, który miał stracić zainteresowanie „sprzeczkami o naturę Boga”, a przez to sprzeciżki w tym przedmiocie usunąć poza granice sporów politycznych. Ostatecznie okazuje się, że „Rawlowski orędowanie na rzecz tolerancji filozoficznej można uznać za kontynuację Jeffersonowskiego orędowania na rzecz tolerancji religijnej” (*ibidem*, s. 270). Tyle że Rawls – a za nim Rorty – zmierzają nie tylko do odseparowania poglądów „na temat natury i celów człowieka od polityki”, ale także do porzucenia pytań o „naturę ludzką” (a być może także o ludzką racjonalność).

¹⁰ *Ibidem*, s. 270.

¹¹ *Ibidem*, s. 271.

swoistego „porządku instytucjonalnego” mającego – to prawda – walor etnocentryczny, zatem partykularny, a nie uniwersalistyczny.

W miejsce rozważań o Bogu – wywodzi Rorty – unieważnianych dawno już między innymi przez Jeffersona, wstąpiły w dziejach zachodniej filozofii (politycznej) rozważania o „naturze ludzkiego podmiotu”. Również one zostały jednak unieważnione, ostatecznie bowiem ich miejsce zajęły rozważania o zależności ludzkiego podmiotu, także jednostkowego sumienia, od „uwarunkowań instytucjonalnych” mających oparcie w „przyzwyczajeniach”. Nie trzeba przywoływać Davida Hume’a ni Johna Austina, by pojąć znaczenie tego rozstrzygnięcia dla „anglosaskiej” czy „anglo-amerykańskiej” myśli politycznej. By unaocznic jego znaczenie, wystarczy przytoczyć uwagę Rorty’ego, iż

(...) społeczeństwo po prostu przywyknie do myśli, że polityka społeczna nie potrzebuje innego usankcjonowania niż stopniowe przystosowanie jednostek, które uważają się za spadkobierców tych samych tradycji historycznych i stają w obliczu tych samych problemów. A będzie to społeczeństwo chętnie głoszące, że jedyną niezbędną metodą w dyskusji o polityce jest „koniec ideologii”, społeczeństwo uznające równowagę refleksyjną. Takie społeczeństwo, skoro debatuje, zbiera zasady i intuicje, które mają zostać zrównoważone, będzie zmierzało do wyzbywania się tych zasad i intuicji, których źródłem były filozoficzne ujęcia ludzkiego „ja” czy racjonalności. Ponieważ uznaje je nie za fundamenty instytucji politycznych, ale – w najgorszym razie – za filozoficzny fetysz bądź – w najlepszym – za instytucje związane z osobistymi poszukiwaniami doskonałości, a nie z polityką społeczną¹².

Filozoficzne ujęcia ludzkiego „ja”, a nawet racjonalność uznane zostają już to za „fetysze”, już to za „instytucje”, spoza jednak „polityki społecznej”, jedynej odtąd poszukiwanej czy realizowanej przez „etnocentryczne” społeczeństwa liberalno-demokratyczne. Pytanie, czy porzucenie tych punktów oparcia, jakże często przywoływanych przez myślicieli liberalnych, nie osłabi ugruntowania na przykład tolerancji jako waloru liberalnych jednostek, narzuca się w tym miejscu z niezwykłą mocą. Przecież nawet ten walor może być rozpoznawany jako wsparty na „prawdzie postrzeganej w sposób platoński, jako władzy tego, co Rawls nazywa «uprzednim względem nas i danym nam porządkiem»”¹³, prawdzie odrzucanej jednak przez Rorty’ego jako obcej „demokratycznej polityce”, prawdzie przy tym będącej głównym elementem filozofii, która – z racji tej opozycji – powinna być usunięta na drugie po „demokracji” miejsce albo zgoła z niej (jako „polityki społecznej”) wyrugowana.

¹² *Ibidem*, s. 273–274.

¹³ *Ibidem*, s. 286. Zauważmy, że Rorty nie potrzebuje już nie tylko „twardych” koncepcji „ja” lub „natury człowieka”. Zbędna w budowaniu teorii „właściwej demokracji liberalnej” jest także koncepcja ludzkiego „ja” jako pozbawionego centrum układu historycznie uwarunkowanych przekonań i pragnień. Powiada: „Jeżeli chodzi o cele liberalnej teorii społecznej, to można sobie poradzić bez takiego modelu. Wystarczy zdrowy rozsądek i nauki społeczne, dziedziny dyskursu, w których termin «ja» rzadko się pojawia”. *Ibidem*, s. 288.

Powinniśmy już pojąć, dlaczego Rorty krytykuje tezę Ronalda Dworkina o istnieniu „ahistorycznych praw człowieka”: odwoływanie się do czegoś lokalnego i etnocentrycznego znosi podstawę do takich praw (podmiotowych), jak znosi podstawę do wszelkich normatywnych koncepcji prawa naturalnego i prawa natury: to, co „racjonalne”, jak to, co „fanatyczne”, identyfikowane jest ze względu na tradycję pewnej określonej wspólnoty, konsens określonej grupy zależy od opinii grupy, wobec której ma nastąpić usprawiedliwienie, od mnogości wspólnych przekonań stosowanych jako kryterium naszego używania słowa „my” w danym „kontekście historycznym”. Powinniśmy też pojąć, dlaczego Rorty krytykuje również komunitarystów (MacIntyre’a, Sandela, Taylora, Bellaha i wczesnego Ungera), którzy także przecież negowali oświeceniowy racjonalizm indywidualistyczny i pojęcie praw człowieka, ale odrzucenie to łączyli z kwestionowaniem instytucji i kultury państw demokratycznych. Powinniśmy też jednak zauważyć, że „liberalna demokracja” przepowiadana przez Rorty'ego ma nie tylko zachować poglądy na temat prywatności ludzkiego życia i oddzielić dyskusje o celu życia od rozważań politycznych, ale także stosować przymus wobec fanatyka, jeżeli ten zagraża instytucjom demokratycznym. Jak jednak uzasadnić zastosowanie przymusu wobec fanatyka zagrażającego instytucjom demokratycznym chroniącym wolność i sprawiedliwość przy jednoczesnej obronie „prywatności celów życia”? Zapewne, zdaje się sugerować amerykański autor, prawdziwe może być tylko to, co powstaje w wyniku wolnej dyskusji, prowadzącej w szczególności do wskazania kryteriów stosowania przymusu, wskazywania „fanatyka”. „Wolna dyskusja” miałaby zatem prowadzić do wskazania normatywnych miar stosowania przymusu, uprzednio ustalając treść chronionej (z konieczności?) wolności i sprawiedliwości (na czym jednak opartej?). Powiada Rorty, że Rawls, który porzuca europejską dawną tradycję filozofowania, odwołując się już to do Boga, już to do „natury ludzkiego podmiotu”, pragnie stosować do polityki to, co nazywa metodą „refleksyjnej równowagi”, wymagającą porównywania intuicyjnie akceptowanych przez jednostki zasad moralnych z ich reakcjami na konkretne zdarzenia oraz podejmowania starań o unikanie konfliktów między nimi aż do momentu, gdy znajdują się w równowadze¹⁴.

¹⁴ Rorty, który chciał budować „politykę społeczną” opartą na moralności obywateli liberalnego państwa demokratycznego, polecał wyobrażenie „ja” jako pozbawionego centrum i przygodnego układu mającym podobne powołanie i podobną tożsamość moralną, a nie tym, którzy mają podobne powołanie, ale inną tożsamość moralną, tożsamość zbudowaną wokół, na przykład, miłości Boga, Nietzscheańskiego przewyższania samego siebie, wiernej reprezentacji rzeczywistości takiej, jaka jest, poszukiwania „jedynej słusznej odpowiedzi” na pytania moralne bądź naturalnej wyższości danego typu charakteru. Dla tych drugich przewidywał bardziej złożony, ciekawszy i nie tak prostoduszny model „ja” – taki, który w zawiły sposób zajął się ze skomplikowanymi modelami choćby „natury” czy „historii”. Ale i ci drudzy mogli, w jego przekonaniu, choć „z powodów raczej pragmatycznych niż moralnych”, okazać się „lojalnymi obywatelami liberalnego społeczeństwa demokratycznego”, być może pogardzającymi większością współobywateli, gotowymi jednak przytaknąć, że „panoszenie się

Proponowana metoda wymaga zestawiania partykularnych intuicyjnie akceptowanych przez jednostki zasad moralnych z partykularnymi, właściwymi jednostkom, reakcjami na konkretne zdarzenia. Zasady moralne byłyby zatem relacjonowane do swoistej władzy poznawczej jednostki (intuicji, a nie sumienia), ich punkt odniesienia zaś byłby wiązany ze swoistymi dla jednostki reakcjami na sytuacyjnie określone zdarzenia. Zapewne należy zapytać i o to, czy możliwe jest występowanie jednolitych reakcji na podobne zdarzenia, i o to, czy możliwe jest ustalenie jednolitych zasad moralnych, które intuicyjnie uchwytywałyby jednostki. Jeśli do tych pytań odniesiemy zastrzeżenie Rorty'ego o braku pierwszeństwa zasad wobec reakcji i reakcji wobec zasad, to konfuzja będzie się powiększać. Jej treść nie tylko skłania do konkluzji, że niepodobna wskazać trwałych zasad jako kryteriów ewentualnych reakcji (skoro nie byłyby one pierwsze wobec reakcji i nie mogłyby stanowić dla nich normatywnych miar), ale także wymaga uznania, że reakcje nie są związane z ludzką rozumnością zdolną wskazać jakieś ich miary, lecz ich przyczyny znajdowane są na poziomie bardziej fundamentalnym, z pewnością od rozumności różnym.

Postawione pytania problematyzują proponowaną przez Rorty'ego (i Rawlsa) metodę, stawiając zarazem pytającego w roli potencjalnego fanatyka jako wskazującego na jej niewystarczalność, wymagającego dostarczenia legitymizacji przesłanek decyzji moralnych lub politycznych, a co za tym idzie wskazującego na konieczność wprowadzenia religii bądź filozofii do polityki i orzekającego o niewystarczalności pragmatyzmu jako dostatecznie mocnego spoiwa wolnego społeczeństwa. Pytający przeczy tym samym nadziei Deweya i Rawlsa (a także Rorty'ego), że obywatele, o ile zaakceptują sprawiedliwość jako cnotę naczelną, nie będą potrzebowali legitymizacji swojego społeczeństwa. Postawmy jednak kolejne pytanie: Jaka jest treść owej „cnoty naczelnej” znoszącej problem „legitymizacji społeczeństwa” złożonego z jednostek jej hołdujących? Rorty zdaje się odpowiadać, że wyznacza ją wspomniana „metoda refleksyjnej lub przemyślanej równowagi”. Czyżby zatem sprawiedliwość nie znała żadnych stałych zasad, a może są nimi te, które

godnych pogardy typów [typów, dopowiedzmy, liberalnych] to mniejsze zło niż utrata wolności politycznej” (*ibidem*). Ostatecznie każdemu wolno w „liberalnej demokracji” honorować taki model „ja”, jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu życia. Każdy jednak zarazem powinien pamiętać, „że nie ma żadnej «obiektywnej prawdy» o tym, jakie naprawdę jest ludzkie «ja»”. Po wystąpieniach m.in. Davidsona teza ta nie wymaga już ugruntowania: „Wystarczy, że będziemy się starali o zachowanie równowagi refleksyjnej – że nie istnieje żaden naturalny porządek uzasadniający przekonania, żaden wyznaczony z góry ogólny plan argumentacji, którego tropem należy podążać. Wydaje mi się, że wyzbycie się myśli o takim planie to jedna z licznych korzyści, jaką daje koncepcja ludzkiego «ja» jako pozbawionego centrum układu. Inną korzyścią jest to, że pytania o to, przed kim mamy się usprawiedliwiać – pytania o to, kogo uważa się za fanatyka, a kto zasługuje na odpowiedź – można potraktować po prostu jako kolejne kwestie, które należy wyłuskać w trakcie osiągnięcia równowagi refleksyjnej”. *Ibidem*, s. 289.

są uchwytywane intuicyjnie, jako jednakie, przez każdą jednostkę? (W takim przypadku, na czym wesprzeć ich treść, jaki wskazać fundament ich jednokowego brzmienia?).

Co więcej, Rorty wskazuje, że Rawls nie dostarcza ani transcendentalnej dedukcji amerykańskiego liberalizmu, ani uzasadnienia dla instytucji demokratycznych, poprzestając na systematyzowaniu zasad i przekonań akceptowanych przez amerykańskich liberałów, że co najwyżej pragnie usunąć poza dyskurs istotny dla polityki fanatyków („szaleńców”) w rodzaju Loyoli z jednej strony, Nietzschego zaś (co bardziej interesujące) z drugiej – obu formułujących poglądy irrelewantne dla ogólnego konsensu, który mają nadzieję realizować liberałowie odwołujący się do „typowego obywatela społeczeństwa liberalno-demokratycznego”. Na rodzące się w tym miejscu pytania o to, dlaczego „typowy obywatel” ma się różnić od Loyoli lub Nietzschego i na czym ma on oprzeć wymagania honorowania dzielącej ich od nich różnicy, Rorty zdaje się odpowiadać, że pytania takie są nie na miejscu, bo „duch tolerancji” pozwala (lecz czy wymaga?) odrzucenia niekiedy problematyki podnoszonej przez jego przeciwnika, a nawet odrzucenia jego słownika. Lecz czyniąc to, na czym pragnie on wesprzeć to odrzucenie? Jakie wskazuje kryteria odrzucenia „języka fanatyka” i jaką treść przypisze swojemu językowi? Przecież jako „etnocentrysta” wskazuje on wyraźnie, że nie ma uniwersalnego słownika moralnego ani uniwersalnych poglądów moralnych „pasujących” do każdego społeczeństwa, a skoro tak, to musi się liczyć z tym także, iż również problemy przez niego stawiane i jego słownik mogą zostać odrzucone ze względu na „rozwój historyczny”. Rorty zdaje się więc sugerować, że punkt oparcia dla intuicyjnego wglądu dokonywanego przez „typowego obywatela” wyznacza jakiś rodzaj „historycznego rozwoju”, że historia niesie jakieś, wydaje się wspólne każdemu, treści poznawcze, że ona, różnicując nie tylko okresy, ale i wyznaczając odmienności między społeczeństwami, decyduje ostatecznie o treści słowników, a co za tym idzie, deprecjonuje jedne pytania, doprowadzając do przemiany słowników, i wywołuje ostatecznie inne pytania, które osadzeni w niej ludzie zdolni są zadać w zmienionym słowniku.

Odrzucenie fanatyków i szaleńców nie dokonywałoby się więc ostatecznie w wyniku krytycznego oglądu ich poglądów z punktu widzenia kryteriów racjonalności, ale jedynie skutek przyjęcia relatywnego punktu widzenia słowników ukontekstowanych historycznie, z perspektywy wciąż zmieniających się narracji właściwych w różnych czasach różnym społeczeństwom, skoro Rorty wymaga odnoszenia nawet instytucji demokratycznych do instytucji historycznie uwarunkowanego społeczeństwa, któremu mają one służyć. (Miarę „służenia” społeczeństwu zna „intuicyjnie” zapewne każda składająca się na nie jednostka; jeśli jednak odrzuca się istnienie porządku przesłanek, z których moglibyśmy wyprowadzić moralne i polityczne wnioski o charakterze ostatecznym, to co pozostaje jako fundament jakichś jednak wspólnie, powszechnie akceptowanych zasad?).

Rorty – godzący się wbrew komunitarystom na to, by wspomniany przez siebie „typowy obywatel” demokratycznego społeczeństwa (ma się rozumieć amerykańskiego, które jest zdominowane przez pragmatystów) stał się „banalny, prosty, wyrachowany i nieszlachetny”, byle tylko utrzymana była oczekiwana przez liberałów „polityczna wolność i sprawiedliwość”, stwierdzający konieczność porzucenia tradycyjnego ujęcia łączącego się z teorią, że ludzkie „Ja” ma centralny punkt, który może być określony i oświetlony przez religię bądź filozofię, wskazujący, że jednostka może wreszcie zostać ujęta jako splot dowolnych poglądów i oczekiwań – spycha czytelników ku tezie, iż prawda wiązana z porządkiem nam danym i istniejącym poza nami nie jest istotna dla „demokratycznej polityki”, iż obojętność wobec filozofii jest nawet pomocna dla osiągnięcia demokratycznych celów politycznych, a filozoficzna wstrzeźliwość jest środkiem do coraz większego oczarowywania świata, które przyczynia się do tego, że obywatele społeczeństwa demokratycznego stają się w coraz większej mierze pragmatyczni, tolerancyjni i zadowolają się będą jedynie skromną racjonalnością celową. „Domaganie się podobnej wstrzeźliwości” ma leżeć „w interesie” moralnych zamierzeń „dumnych obywateli demokracji”. Ich „moralna powaga” wymaga nawet, by współobywateli nieraz zwodzili, po to tylko, aby ich przekonać, że pewnych tematów nie trzeba brać poważnie, że – dodajmy – pewnych uwarunkowań etycznych, estetycznych, prawnych, a nawet politycznych (nie dotyczy to jednak uwarunkowań instytucjonalnych, nie wiemy jednak dokładnie jakich), jeżeli są one „irrelevantne” dla społeczeństwa demokratycznego, nie należy uwzględniać (co zresztą wcale nie ułatwia odpowiedzi na pytanie o treść reguł lub kryteriów wyznaczających istotę takiego społeczeństwa, o spoiwo łączące jego członków)¹⁵.

¹⁵ Dodajmy na koniec jeszcze jeden cytat z Rorty’ego, być może tytułem ostrzeżenia (czy jednak tylko przed przedstawicielami innych projektów „etnocentrycznych?”): „Zarówno Jefferson, jak i Dewey [a zapewne również sam autor tekstu *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*] opisywali Amerykę jako «eksperyment». Gdy eksperyment się nie udaje, potomność ma szansę nauczyć się czegoś istotnego. Nie nauczy się [potomność] jednak prawdy filozoficznej, tak samo jak religijnej. Wychwyci jedynie pewne wskazówki co do tego, na co uważać, gdy będzie przystępować do kolejnego eksperymentu. Nawet jeżeli tylko to ocaleje z ery demokratycznych rewolucji, nasi potomkowie być może zapamiętają, że instytucje społeczne można postrzegać raczej jako eksperymenty w dziedzinie współdziałania niż jako próby zaprowadzenia uniwersalnego i ahistorycznego porządku”. *Ibidem*, s. 290–291.