

# Richard Rorty

---

## Etyka zasad a etyka wrażliwości

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (73/74), 51-63

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Richard RORTY

### Etyka zasad a etyka wrażliwości<sup>1</sup>

W społeczeństwach demokratycznych, takich jak nasze, koledże i uniwersytety pełnią osobliwą rolę. Zdobywają pieniądze dzięki obietnicy dania studentom kwalifikacji przynoszących duże dochody, oraz przeprowadzenia badań umożliwiających społeczeństwu osiągnięcie większej ilości dóbr i usług mniejszym kosztem. Oblicze tych instytucji ukazywane sponsorom, państwowym ciałom ustawodawczym i ogólnie narodowi jest w istocie swojej komercyjne. Koledże i uniwersytety sugerują, że posiadają „towar”, którego społeczeństwo potrzebuje, i na tej podstawie proszą o wsparcie finansowe. Jednakże nie przyznają się one zazwyczaj, że ich funkcja często polega na sianiu niepokoju u studentów, wywoływaniu w nich wątpliwości co do sposobu, w jaki zostali wychowani, oraz zmuszaniu ich do zadawania pytań pozostających bez odpowiedzi.

Jednak jak wszystkim wiadomo, wielu wykładowców – zwłaszcza tych uczących na wydziałach humanistycznych i nauk społecznych – uważa, że to właśnie ta funkcja, którą koledże i uniwersytety powinny spełniać. Obietnice wyposażenia w umiejętności rynkowe ludzie ci postrzegają jedynie jako lep przyciągający do nich studentów. Gdy student dostanie się już na ich wykłady otrzymuje takie lektury, które zgodnie z nadzieją wykładowców będą go do tego stopnia niepokoić, że sam zacznie szukać podobnych książek, aby niepokój przybrał bardziej złożoną formę. Wykładowcy nie są usatysfakcjonowani do czasu aż ich studenci po skończeniu zajęć nie zniechęcą się do społeczeństwa, w którym żyją i nie nabiorą wątpliwości co do zasad moralnych, w których zostali wychowani.

W spokojnych czasach powyższa próba wywołania niezadowolenia młodych ludzi może wydawać się pełna donkiszoterii i ekscentryczna. Celowości nabiera ona dopiero w niesprzyjających czasach lub gdy społeczeństwa i rządy stają się repre-

---

<sup>1/</sup> Tłumaczenia dokonano z maszynopisu dostarczonego przez autora wraz ze zgodą na druk artykułu w Polsce.

## Szkice

syjne. Uniwersytety spełniają wówczas swą misję – zaczynają funkcjonować jako ośrodki zmian społecznych lub jako centra oporu, na przykład w czasie Wielkiego Kryzysu w latach 30. amerykańskie uniwersytety wysłały do Waszyngtonu ludzi, którzy tworząc podstawy Nowego Ładu wynaleźli państwo opiekuńcze, w którym po dziś dzień żyjemy. Weźmy inny przykład. Ogromna pochwała należy się uniwersytetom za pełnienie roli ośrodków Ruchów Praw Obywatelskich. To właśnie z nich napływały tysiące studentów, by przyłączyć się do Martina Lutra Kinga w Marszu na Waszyngton i dostarczały wolontariuszy, którzy pomagali rejestrować czarnych wyborców. W dzisiejszych Chinach i Afryce Południowej oraz w większych krajów, gdzie panuje ucisk, uniwersytety są miejscami, w których opór wobec ucisku jest najsilniejszy, najlepiej zorganizowany i najtrudniejszy do stłumienia.

Istniejący kontrast pomiędzy dwoma funkcjami uniwersytetów mógłbym podsumować mówiąc, że gdy całe społeczeństwo pragnie, aby uniwersytety produkowały ludzi fachowych, wydziały uniwersyteckie mają nadzieję na stworzenie intelektualistów. Przez słowo „intelektualista” rozumiem kogoś, kto ma wątpliwości co do wartości języka, którym się posługuje w celu dokonywania moralnych i politycznych osądów, i kto czyta książki, aby poradzić sobie z tymi wątpliwościami. Intelektualist(k)a nie jest nigdy pewien/pewna, czy jego (lub jej) osądy charakterów ludzkich lub alternatywnych instytucji społecznych jest czymś więcej niż tylko odziedziczonymi uprzedzeniami. W Afryce Południowej intelektualista pyta, czy takie pojęcia jak „wolny rynek” i „cywilizacja chrześcijańska” znaczą coś więcej niż tylko usprawiedliwienie chciwości i okrucieństwa. Obecnie w Chinach intelektualista zadaje to samo pytanie w odniesieniu do takich pojęć, jak np. „socjalizm”. W fundamentalistycznej kulturze religijnej zapyta on/ona, czy takie pojęcia, jak „moralność chrześcijańska” są czymś więcej niż tylko wyrazem pełnego hipokryzji faryzeizmu. We wrażliwej na uczucia kulturze Kalifornii zapyta on/ona, czy całe to mówienie o „wyzwoleniu” i „przestrzeni osobistej” nie jest tylko wymówką zwalniającą z zauważania potrzeb innych, sposobem usprawiedliwiania pobłażliwości wobec siebie (*self-indulgence*).

W takim sensie tego słowa pierwszym intelektualistą, o którym sporo wiemy, był Sokrates. Spędzał on czas na skłanianiu ludzi do *d e f i n i o w a n i a* takich słów, jak „sprawiedliwy”, „dobry” czy „uczciwy”, a nie stosowaniu ich w sposób przejęty wraz z wychowaniem. Platon, uczeń Sokratesa, jako pierwszy wysunął ideę głoszącą, że edukacja na poziomie wyższym powinna być „wyzwolona”, co znaczy, że nie będzie dążyło się do zdobywania konkretnych umiejętności, lecz do czegoś zgoła innego. Platon uważał, że edukacja winna zmierzać do prawdy tak rozumianej, że może ona mieć niewiele wspólnego z przekonaniami i wartościami panującymi w danym społeczeństwie oraz z umiejętnościami przez nie cenionymi. Platon wierzył również, że nauki, a w szczególności matematyka, są dobrym przykładem poszukiwania prawdy. Sądził, że im bardziej myślenie jest abstrakcyjne i ściśle, im bardziej przypomina dowodzenie matematyczne, tym bardziej prawdopodobne jest, że dotrze się do prawdy. Uważał, że moralność i polityka po-

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

winny być oparte na zasadach w taki sposób, jak geometria Euklidesowa oparta jest na aksjomatach. Wierzył, że dociekanie filozoficzne polega na uchwyceniu sztywnych, niezmiennych zasad, które potem mogą kierować działaniem.

Kilka lat temu, w książce *Umysł zamknięty*, traktującej o tym, co złego dzieje się z amerykańskimi uniwersytetami, autor, Allan Bloom, namawiał, aby powrócić do Platońskiej wizji edukacji jako poszukiwania prawdy. Bloom uważa Platona za prawowitego spadkobiercę Sokratesa, a tego filozofa – za wzorzec istoty ludzkiej. Filozof w takim sensie to osoba wierząca, że przez myślenie, przez poszukiwania mające na celu uspołnienie naszych przekonań możemy dotrzeć do tego, co w nas najgłębsze i najbardziej centralne – do rozumu, który jest źródłem prawdy. Dla Blooma, tak jak dla Platona, prawda nie zmienia się – zawsze ta sama, zawsze poza nami (*out there*), czekająca, aby ją odkryć, lub odkryć ponownie. Rozum – zdolność do odkrycia takiej prawdy absolutnej – wbudowany jest w duszę ludzką. Celem wyższego wykształcenia jest sprawienie, by studenci rozwinęli swój rozum, swą zdolność do uchwycenia prawdy moralnej. Nawet gdyby tylko część studentów była w stanie rozwinąć tę zdolność, to tak właśnie powinna wyglądać edukacja. To ta mniejszość właśnie zachowuje resztki człowieczeństwa. Jej członkowie tworzą „jedyną prawdziwą wspólnotę ludzką”, jak nazywa ją Bloom.

Nie uważam Platona za prawowitego spadkobiercę Sokratesa i konsekwentnie nie zgadzam się z większością poglądów Blooma, prezentowanych we wspomnianej książce, poglądów dotyczących filozofii oraz uniwersytetów amerykańskich. W rzeczy samej należę do tego rodzaju filozofów, których Bloom najbardziej nie lubi: jestem pragmatystą, zwolennikiem Johna Deweya. Platońskie pojęcie „prawdy absolutnej” uważam jedynie za całkowicie zwodniczy slogan oraz kulturowo niebezpieczne *shibboleth*. Bloom i ja mamy radykalnie odmienne wyobrażenia o przydatności intelektualistów i ich relacji wobec społeczeństwa. Wykorzystam więc dzisiejszy wieczór na nakreślenie różnicy pomiędzy dwoma rodzajami intelektualistów: tymi, którzy uważają moralność za kwestię zasady, i tymi, którzy rozpatrują moralność jako kwestię wrażliwości. Pierwszych będę umownie nazywał „filozofami”, drugich – „krytykami literackimi”.

Zamierzam używać terminu „filozof” i „krytyk literacki” w swobodny i niekonwencjonalny sposób. N i e chodzi mi tu o „profesorów filozofii” ani „profesorów literatury”. Rozróżnienie, które chcę nakreślić, przebiega w poprzek akademickich wydziałów, dokładnie tak samo, jak rozróżnienie na intelektualistów i nie-intelektualistów przebiega w poprzek rozróżnienia na profesorów i tych, którzy nimi nie są. Słowa „filozof” będę używać w odniesieniu do takiego rodzaju intelektualisty, który definiuje swe zadania jako poszukiwanie prawdy na drodze a r g u m e n t a c j i. Terminu „krytyk literacki” zaś – w odniesieniu do tego, który określa swe zadanie jako poszukiwanie nowych alternatyw i spójności między nimi poprzez r e d e s k r y p c j ę r a c z e j n i ż p r z e z d o w ó d.

Ludzie, których nazywam „filozofami”, zazwyczaj postrzegają n a u k ę [*science*, czyli naukę w znaczeniu nauki ścisłej lub przyrodoznawczej – przyp. tłum.] jako najważniejszy składnik kultury. Gdy są profesorami filozofii, to starają się,

aby filozofia stała się wystarczająco naukowa. Gdy są profesorami literatury, niepokoi ich różnorodność interpretacji krytycznych; mają nadzieję na ustanowienie twardej podstawy naukowej dla krytyki literackiej. Dla odmiany ludzie, których nazywam „krytykami literackimi”, uznają zazwyczaj sztukę, a zwłaszcza literaturę za najważniejszy składnik kultury. Nie dbają o to, czy są naukowcy, czy nie. Bardziej troszczą się o to, czy są ciekawi, interesujący, inspirujący i niepokojący.

Podstawową przesłanką intelektualisty, którego nazywam „filozofem” – wtedy gdy idzie o sprawy moralności i sensu życia ludzkiego – jest przekonanie, że prawdę już w sobie posiadamy. Jak powiedział Platon: jest tak, jakbyśmy znali prawdę w poprzednim życiu i po prostu musimy ją sobie przypomnieć, ponownie skierować na nią naszą uwagę. Nasze zwykłe zdroworozsądkowe przekonania i wartości, kiedy są spójne, dostarczają nam wszystkich wskazówek potrzebnych do odkrycia prawdy. Wszyscy mężczyźni i kobiety posiadają tę samą podstawową naturę i ta natura wystarczy do oddalenia kulturowo uwarunkowanych uprzedzeń. Ta podstawowa natura ludzka wiąże się z odwiecznym porządkiem rzeczy – pewną transcendentną rzeczywistością, która jest ukryta przed nami z powodu naszych namiętności oraz konwencji i tradycji niedoskonałego społeczeństwa. Aby dotrzeć do prawdy, należy ponownie wejść w kontakt z tą transcendentną rzeczywistością, której natura może być wpisana w zasady w taki sposób, jak natura przestrzeni Euklidesowej może być wpisana w aksjomaty geometrii Euklidesowej. Bloom i Platon uważają, że zaprzeczenie istnienia takiej rzeczywistości równa się porzuceniu rozumu i wydaniu siebie na pastwę namiętności i uprzedzeń.

Platon – jak już powiedziałem – przyjmuje za wzór raczej matematyka niż poetę. Matematyk jest w stanie przedstawić konkluzywne argumenty dla swych przekonań. Nie potrafi tego zrobić poeta ani krytyk literacki. Platon uważał, że ten rodzaj pewności, którą osiąga matematyk, bierze górę nad niepewnością, w poczuciu której musi pracować poeta, krytyk czy polityk. Postawił on sobie pytanie: kim musiałyby być istoty ludzkie, gdyby w rzeczy samej zdolne były osiągnąć taką pewność – pewność co do natury i celu ludzkiego życia? Jakie by one były, gdyby istniały jedyne właściwe odpowiedzi na pytania stawiane przez Sokratesa, dotyczące znaczenia takich słów, jak „sprawiedliwy”, „dobry”, „uczciwy”? W odpowiedzi mówił, iż ostatecznie czas i przestrzeń z pewnością są iluzją, zasłoną, za którą istnieje coś pokrewnego duszy ludzkiej. Tak jak chrześcijanie wierzą w istnienie świata pozagrobowego, gdzie zobaczymy, jak się nas widzi, tak Platon wierzył, że świat czasu i przestrzeni nie jest Prawdziwym Światem, nie jest światem, który potrafiłby odpowiedzieć na pytania, które uważamy, że należy stawiać. Według Platona, jeśli nie istniałaby rzeczywistość transcendentna, z którą możemy wejść w kontakt, Sokrates żyłby nadaremnie. Gdyby nie istniała poza nami (*out there*) prawda, którą trzeba odkryć – prawda absolutna, niezrelatywizowana do zmieniających się okoliczności ludzkiego życia – nie byłoby sposobu, by istoty ludzkie stały się wolne.

Przeciwnie stanowisko – które podzielam z takimi myślicielami, jak Dewey i Sartre – zakłada, że sensem życia Sokratesa nie było odkrycie stałej i absolutnej

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

prawdy, ale raczej zmuszanie ludzi do myślenia, tworzenia, otwierania wyobraźni na alternatywy. Sens Sokratejskiego stawiania pytań nie zamyka się w rzeczywistości transcendentnej, lecz polega po prostu na sprawieniu, aby ludzie zadawali pytania: czy nasze zwyczaje, instytucje i formy życia są najdoskonalsze, jakie można sobie wyobrazić, czy też można je ulepszyć? Z punktu widzenia Dewey'a lub Sartre'a nie istnieje żadne gotowe kryterium oceny, co jest lepsze. Nie istnieje coś takiego, jak „natura ludzka”, do której można się odwołać. Nie istnieje żadna możliwość przypomnienia sobie natury dobra, które posłużyłoby do osądzania proponowanych alternatyw. Jedyna rzecz, którą możemy robić, to eksperymentalnie i na próbę porównywać nowe zwyczaje i instytucje ze starymi tak samo, jak porównujemy nowych przyjaciół, posady, otoczenie – ze starymi.

Pragmatysta – taki jak ja – zapytany, jakie jest jego kryterium prawdy, może jedynie odpowiedzieć: swobodna dyskusja – Sokratejska dyskusja pomiędzy ludźmi, którzy robią wszystko, co w ich mocy, aby ogarnąć umysłem wszystkie możliwe alternatywy i rozważyć zalety i wady każdej z nich. Prawdę da się jedynie rozpoznać po tym, iż jest tym punktem widzenia, który zwycięża w swobodnej i otwartej konfrontacji. Rezultat takiego testu jest jednak zawsze tymczasowy. Może być akceptowany tylko do czasu, aż ktoś zaproponuje coś nowego – nową teorię naukową, nowy styl artystyczny, nowe instytucje polityczne. A wtedy dyskusję trzeba będzie podjąć na nowo. Jest tak, ponieważ nigdy nie możemy być pewni, iż zbadano już wszystkie możliwe alternatywy. Nigdy nie dojdzie do takiej sytuacji, że Sokratejskie stawianie pytań stanie się niepotrzebne. Nigdy nie nadejdzie taki czas, że zadaniem wyższej edukacji nie będzie pobudzanie wątpliwości i pytań odnoszących się do tego, co się obecnie robi, w co wierzy oraz języka, którym ludzie wyrażają moralne i polityczne osądy.

Takie wyobrażenie poszukiwania prawdy jako czegoś nieskończonego, obchodzące się bez założenia, że jest coś „gdzieś tam” (*out there*), co czeka na odkrycie, podsumuję stwierdzeniem, że to raczej krytyk literacki – niż matematyk, przyrodoznawca bądź Platoński filozof – stanowi paradygmat intelektualisty. Ten typ intelektualisty, który nazywam „krytykiem literackim”, poświęca swój czas na czytanie książek, w których oceny moralne lub polityczne wyrażane są w alternatywnych słownikach, porównuje te słowniki między sobą i rozważa wady i zalety każdego z nich. Według mego rozumienia, taka osoba jest prawdziwym spadkobiercą Sokratesa. Należy do tego rodzaju intelektualistów, którzy dzięki niestrudzonej ciekawości pragną dowiedzieć się, jakiego rodzaju istoty ludzkie zamieszkiwały tę ziemię, co odczuwały, czego się obawiały, jakie były ich nadzieje. Pragnie, aby wiedza o różnorodności doświadczeń ludzkich była tak szeroka i bogata jak to tylko możliwe. Czymś najlepszym, lecz nieosiągalnym byłoby zrozumienie k a ż d e j formy życia ludzkiego – życia ateńskiego właściciela ziemskiego z IV wieku p.n.e., życia XIII-wiecznej zakonnicy, życia rdzennego Australijczyka przed przybyciem białych ludzi, życia XIX-wiecznego anarchisty rewolucyjnego. W tym celu czyta on powieści, historie, dzieła etnograficzne, wiersze, kazania, traktaty filozoficzne, sztuki – wszystko, cokolwiek może zaspokoić jego ciekawość i poszerzyć jego wraź-

liwość. W tym samym stopniu pragnie on dzielić doświadczenie i punkt widzenia Blake'a i Platona, Machiavelliego i Lutra, Buddy i Jezusa, Dickensa i Prousta, Toni Morrison i Ernesta Hemingwaya. Powód – dla którego czyta on tak wiele książek i nie potrafi z góry powiedzieć, czego pragnie nauczyć się z tych lektur – leży w przekonaniu, iż celem czytania jest uzyskanie większej wrażliwości, większego zrozumienia, większego pola wyobraźni.

Termin „krytyk literacki” może wydawać się dla takiej osoby nieodpowiedni. Wynika to z tego, że za krytyków literackich wciąż uważamy ludzi, którzy wyrażają sądy „estetyczne” na temat artystycznej wartości dzieł literackich. Jest to jednak przestarzałe i całkiem zwodnicze wyobrażenie tego, czym zajmują się krytycy. Termin ten jednak wyraża kulturową rolę takich ludzi, jak Mathew Arnold, George Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Harold Bloom czy Iris Murdoch. Moim zdaniem, ludzie ci są naszym współczesnym, ulepszonym substytutem Platonskiego filozofa zaprzątniętego problemami moralnymi. Są to ludzie, którzy próbują rozszerzyć i wzmocnić nasze doświadczenia moralne przez poddanie ich eksperymentom i wątpliwościom, do których wielu z nas nie byłoby zdolnych. Robią to przez kierowanie naszej uwagi na książki, które podważają pewniki, niepokoją, dają poczucie większych ludzkich możliwości.

Argumentowałbym tak: rozdzielenie sądu „moralnego” i „estetycznego” jest pozostałością idei, że istnieje głęboka wspólna natura ludzka, która ustanawia cele i normy moralne. W ostatnich dwóch stuleciach – wraz z tym jak nowe instytucje społeczne gwałtownie zastępowały stare – malał analfabetyzm, a kultura była coraz bogatsza, pojęcie „wspólnej natury ludzkiej” stawało się coraz trudniejsze do utrzymania. Prawie niemożliwa stała się wiara w to, iż wszystkie istoty ludzkie – kobiety czy mężczyźni, niewolnicy czy wolni, analfabeci czy umiejący czytać i pisać, starożytni czy współcześni, Europejczycy czy Chińczycy – zawsze nosili głęboko w sobie taką samą wizję dobra i sprawiedliwości. Wszystko, począwszy od antropologii aż do historii literatury i psychologii Freuda, wskazuje na p l a s t y c z n o ś ć istot ludzkich – ich zdolność do mówienia prawie każdym językiem i do przyjęcia prawie każdej wartości.

Krytyk literacki, uważany za wszystkożernego czytelnika i osobę niestrudzenie zadającą Sokratejskie pytania, należy do ludzi, którzy najlepiej doceniają tę plastyczność. Porzuciwszy Platonskie poszukiwanie *quasi*-matematycznej pewności, jest on zajęty – jak wcześniej wspominałem – rozszerzaniem wrażliwości. Ostatnio słowo „wrażliwość” przypisano niedobre, kalifornijskie znaczenie, ja jednak nie znajduję lepszego słowa na określenie celu współczesnego intelektualisty. Pragnienie posiadania wzmoczonej wrażliwości jest pragnieniem by n i e o c e n i a ć ludzi, wartości ani instytucji według istniejących już (*pre-existing*) kryteriów, by zrezygnować z Platonskiego stwierdzenia, iż istnieją „standardy racjonalności”, które zapewniają takie kryteria oraz by przyznać, że to, co uważane jest za racjonalne w jednej kulturze, jest czymś irracjonalnym w innej.

Krytyk literacki taki, jak go opisałem, ucieleśnia sobą to wszystko, czego platońscy najbardziej nie lubili oraz wszystko to, co Bloom uważa za niewłaściwe

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

u współczesnych intelektualistów amerykańskich i na amerykańskich uniwersytetach. Może on [krytyk literacki] być przekonany, że niektóre formy życia lub społeczeństwa są okropne, a inne w sposób oczywisty korzystniejsze. Nie twierdzi jednak, ani nie ma nadziei na to, by być w stanie u d o w o d n i ć prawdziwość swych twierdzeń. Lekceważy pytanie, czy jego przekonanie oparte jest na „rozumie”, czy na „emocjach”. Nie sądzi bowiem, iż rozum jest rodzajem władzy, która wykrywa prawdę. Uważa raczej, iż „racjonalna dyskusja” to po prostu dyskusja treściwa i nieskrępowana; taka, w której, zanim przejdzie się do konkluzji, rozważa się wszystkie wady i zalety, wszystkie za i przeciw. Według niego, racjonalność nie polega na zastosowaniu jakiegoś kryterium, lecz raczej na posuwaniu się w tył i w przód pomiędzy ogólnymi zasadami i szczególnymi przypadkami oraz na próbie zrównoważenia ich poszczególnych roszczeń. Racjonalna dyskusja nie jest odwołaniem się do wiecznych standardów, ale próbą uczynienia naszych przekonań i pragnień tak spójnymi, jak to tylko możliwe.

\* \* \*

Wydaje mi się, że to raczej mój rodzaj intelektualisty – krytyk literacki – a nie ten preferowany przez Blooma i Platona – filozof – jest najbardziej odpowiedni dla pluralistycznego, demokratycznego społeczeństwa. Zasadnicza idea takiego społeczeństwa jest taka, że aby żyć razem, n i e m u s i m y zgadzać się co do sensu życia ludzkiego, natury ludzkiej, w sprawach głębokich i kontrowersyjnych. Thomas Jefferson doprowadził nasz kraj do dobrego startu mówiąc, że państwo powinno zignorować różnice pomiędzy ateistami i teistami. Powiedział: „Nie krzywdzi mnie fakt, że mój sąsiad wierzy w dwudziestu bogów, lub nie wierzy w żadnego”. Współczesny nam filozof polityki, John Rawles, twierdzi, że demokratyczna teoria społeczna powinna zignorować różnice pomiędzy alternatywnymi poglądami filozoficznymi; teoria taka powinna „w kwestiach filozoficznych pozostać na powierzchni”. Nie powinna próbować zaglądać zbyt głęboko.

Przyjmuję, że stanowisko Rawlesa i Jeffersona jest takie, iż zadaniem państwa nie jest posiadanie poglądu na to, jak ludzie powinni żyć, jakie powinni żywić poglądy na temat natury ludzkiej. Polityka demokratyczna nie wymaga konsensu co do potrzeby czegokolwiek z wyjątkiem *fair play*, tego, co Rawles określa – „sprawiedliwość jako bezstronność”. Zadaniem rządu demokratycznego jest zapewnienie, aby ludzie mieli mniej więcej równe szanse w urzeczywistnianiu własnych celów, wraz z równymi szansami dostępu do tej edukacji, która pobudzi ich do sformułowania n o w y c h celów.

Ale nie jest to pogląd Blooma czy Platona na rolę rządu. Postrzegają oni państwo jako sposób czynienia istot ludzkich dobrymi, a nie jedynie wolnymi, uniwersytety zaś – jako miejsca, gdzie poszukuje się prawdy w absolutnym, platońskim sensie – prawdy nie jedynie w odniesieniu do faktów naukowych, lecz prawdy o naturze dobra i naturze człowieka. Z tego właśnie powodu Bloom twierdzi, że uniwersytety amerykańskie wraz z amerykańskim społeczeństwem są w złej kondycji.



Bloom szczególnie pesymistycznie postrzega wydziały humanistyczne na naszych uniwersytetach. Potępia je za brak jednolitego poczucia misji, brak zgody co do wartości, które należy wszczepiać; za to, że są zaledwie „pchlim targiem” idei. Szczególnie złości go fakt, że krytyka literacka stała się kierunkiem wiodącym na wydziałach humanistycznych i że wspaniałych ksiąg nie traktuje się już jako źródła prawdy, a jedynie jako sposób otwierania umysłów studentów. Sądzi, że żyć poważnie to zadawać Platońskie pytania: pytania o naturę dobra i naturę istot ludzkich. Uważa, że poważny uniwersytet to taki, gdzie zarówno profesorowie, jak i studenci są przekonani, że to są właściwe pytania i że istnieją na nie odpowiedzi czekające na odkrycie.

Ja przeciwnie, uważam, iż jest zaletą współczesnych wydziałów humanistycznych współczesnych uniwersytetów amerykańskich, że są właśnie „pchlim targiem” idei. N i e w y t w o r z y ł y konsensu w żadnej dziedzinie i nie powinny tego czynić. Nie posiadają żadnego uzgodnionego programu poza nieustającym usiłowaniem niepokojenia studentów przez zapoznawanie ich z literaturą, która stoi w sprzeczności z tym, w co wcześniej wierzyli. Traktuje się w s z y s t k i e książki po prostu jako okazje do zwiększenia wrażliwości i ciekawości. Postrzegają swą rolę jako zapewnianie *fair play*; dostarczyć tyle książek, ile to tylko możliwe, by zmienić umysły studentów. Mają nadzieję, że przez stworzenie dostatecznie bogatego i zróżnicowanego „pchlego targu” studenci opuszczą uniwersytety wrażliwsi, niż gdy na nie wstępowali.

Takiego pomysłu na szkolnictwo wyższe w demokracji i na rolę intelektualistów można bronić w jeszcze inny sposób. Z punktu widzenia filozofa platońskiego (takiego, jak Bloom) postęp moralny można osiągnąć – jeśli już, to – przez zbliżanie się do prawdy dotyczącej natury człowieka, przez zbliżanie się do tego „czegoś”, co jest wspólne wszystkim istotom ludzkim. Z punktu widzenia myśliciela-pragmatysty (takiego, jak Dewey) postęp moralny nie jest sprawą rozpoznania wcześniejszej prawdy, ale kreowania nowych form tożsamości i nowego, większego, bardziej inkluzywnego społeczeństwa. Kwestia rozwoju moralnego jest sprawą indywidualnej i społecznej autokreacji, a nie odkrywania siebie.

Jeśli ktoś zapytałby, jakie książki pomogły w tym procesie autokreacji w ostatnich kilku stuleciach, to trzeba przyznać, że w większości były to powieści. Podczas gdy nasi przodkowie opierali się na Biblii – lub na traktatach teologicznych bądź filozoficznych w celu zgłębienia kwestii, co to znaczy być ludzką istotą – to współcześnie funkcję tę pełnią takie książki, jak *Bracia Karamazow*, *Czarodziejska Góra*, *W poszukiwaniu straconego czasu* czy *Buszujący w zbożu* – powieści o młodych ludziach, którzy dorastają i próbują stać się kimś. Jeśli ktoś zapyta, które książki przyczyniły się do uczynienia amerykańskiego społeczeństwa bardziej wolnym i sprawiedliwym, to ponownie okaże się, że większość to powieści. Książki takie, jak *Chata Wujka Toma*, *Syn swojego kraju* i *Invisible Man* zdziałały więcej w ukazaniu białym, co czynili czarnym, niż traktaty filozoficzne i społeczne. Książki takie, jak *The Well of Loneliness* i *Mój Giovanni* lepiej pokazały zwyczajnym ludziom krzywdę wyrządzaną gejom aniżeli traktaty psychologiczne. Książki takie, jak *Middle-*

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

*march*, *Do latarni morskiej* i *Kolor purpury* bardziej uświadomiły mężczyznom, co zrobili kobietom aniżeli publikowane dane badań społecznych czy jakiegokolwiek teorie feministyczne.

Platon był podejrzliwy w stosunku do sztuki i demokracji – w obu przypadkach na podstawie dość wąskiego doświadczenia. O powieści nie wiedział więcej niż o demokracji konstytucyjnej. Jego następcy (filozofowie) traktują naukowe dyscypliny – posługujące się dowodzeniem – jako centralne dla kultury. Wciąż mają skłonność do lekceważenia sztuki i traktowania krytyki literackiej jako działalności marginalnej i pośledniej. Sugeruję, że znaczenie krytyków literackich na współczesnej scenie kulturowej oraz centralna rola literaturoznawstwa w humanistyce nie jest przypadkiem, i z pewnością nie jest godna ubolewania, jak twierdzi Allan Bloom. Jest to raczej naturalna konsekwencja porzucenia Platońskiej wizji odkrywania siebie na rzecz autokreacji. Wizja ta powstała wraz z pojawieniem się pluralistycznych społeczeństw demokratycznych.

\* \* \*

Starałem się tu intelektualistę – który ma nadzieję na sformułowanie wątpliwości dotyczących jego samego i społeczeństwa przez znalezienie niezmiennych zasad – przeciwstawić takiemu intelektualistcie, który tej nadziei nie posiada. Pierwszy typ kieruje się „poszukiwaniem pewności” – jak to nazwał Dewey, drugi – ciekawością i zrozumieniem. Interesują go odmienne formy życia i przejawia zrozumienie dla ludzi, którzy je stosują. Pierwszy typ intelektualisty poszukuje jedności i uważa, że filozoficzne dociekania mogą zaowocować jednym zbiorem prawd, drugi – poszukuje różnorodności. Bardziej niż ustalanie pewników zajmuje go to, czy wykazał wobec czegoś brak wrażliwości, czy coś przeoczył (*missed*), czy kogoś odmiennego potraktował okrutnie lub protekcyjnie.

Chcę teraz bardziej szczegółowo skupić się na różnicy pomiędzy dwoma koncepcjami moralności, którym hołdują dwa wymienione typy intelektualistów. Powszechne narzekanie jednych na drugich wiąże się z oskarżeniem tych ostatnich o zajmowanie postawy „relatywistycznej” i „irracjonalistycznej”. Według filozofa, krytyk literacki, który rozkoszuje się różnorodnością, przyznaje skrycie (*implicitly*), że nie mamy żadnych moralnych zobowiązań poza tymi, które sami sobie wybierzemy lub tymi, w których zostaliśmy wychowani. Jednak zobowiązanie moralne, które nie opiera się na niczym innym, jak tylko na wyborze lub zwyczaju, nie jest naprawdę z o b o w i ą z a n i e m. Toteż filozofowie tacy, jak Kant mówią nam, że nie wolno mieszać zobowiązania moralnego z uczuciem życzliwości, z sympatią. Sympatia może nam towarzyszyć jako uczucie bądź nie, w zależności od idiosynkratycznych cech osobowości czy też w zależności od wychowania. Zobowiązanie moralne p o w i n n i odczuwać wszyscy. Kant powiedział więc za Platonem, że źródłem obowiązku moralnego musi być bardziej rozum niż emocje, ponieważ rozum jest częścią natury ludzkiej, podczas gdy emocje są stanami pojawiającymi się przygodnie u poszczególnych osób. Dalej Kant mówił, że mamy obo-

## Szkice

wiązek traktowania wszystkich istot racjonalnych jako cele raczej niż tylko jako środek, jako istoty odmienne od wszystkich innych istot, jako posiadające „godność”, a nie zaledwie „wartość”.

Nawet ktoś taki, jak ja – pragnący zaniechać pojęć „wewnętrznej godności ludzkiej” i „bezwarunkowego obowiązku moralnego”, pozwalającego rozpoznać tę godność – musi przyznać, że te Kantowskie pojęcia były niezwykle przydatne. Miały one olbrzymią wartość w rozwoju społeczeństw demokratycznych. W czasie rewolucji XVIII-wiecznych pojęcie „praw człowieka” było hasłem, które pomogło obalić instytucje feudalne. W wieku XIX i XX, kiedy kultury demokratyczne stawały się stopniowo coraz bardziej egalitarne, „godność ludzka” była hasłem, które pomogło biednym i słabym uzyskać nieco uczciwszy podział owoców ich pracy. Może wydawać się zatem, że „etyka wrażliwości”, którą łączę z osobą krytyka literackiego, zagraża wszystkim zdobyczom współczesności. Jednakże z punktu widzenia, który ja proponuję, koncepcja „bezwarunkowego obowiązku moralnego” powinna być postrzegana jako drabina, po której się wspięliśmy, a którą możemy już teraz odrzucić. Skoro nasza coraz bardziej zeświecczona kultura znalazła sposób na radzenie sobie bez pojęcia „Boga” (jako osoby nadprzyrodzonej, która nagradza za dobre uczynki, a za złe karze), to powinniśmy znaleźć sposób na radzenie sobie bez pojęcia „rozumu” jako źródła imperatywu kategorycznego. Problem z tym pojęciem polega na tym, że pojęcie to nie pasuje do biologicznej teorii ludzkiej ewolucji ani do historycznych i antropologicznych teorii rozwoju form życia społecznego. W teoriach tych nie ma więcej miejsca dla koncepcji o centralnej ludzkiej władzy zwanej „rozumem”, ani dla idei bezwarunkowego prawa moralnego, nałożonego przez tę władzę niż dla idei, iż Bóg stworzył wszechświat w siedem dni i uczynił człowieka na swoje podobieństwo.

Filozofowie tacy, jak Platon i Kant chcieli uniezależnić nasze poczucie moralnego zobowiązania od naszej wiary religijnej, uczynić je czymś wrodzonym ludzkim istotom i przez to niewymagającym szczególnego objawienia. Po to, aby uczynić sumienie niezależnym od Boga, obaj filozofowie musieli człowieka rozszczępić: wyznaczyć jego część nadprzyrodzoną oraz przyrodzoną (*natural*). Musieli obdarzyć nas duszą, która jest różna od ciała i która nie ma związku ani z biologią, ani z historią. Coraz trudniej jednak wierzyć w taką duszę. Przewagę etyki wrażliwości nad etyką zasady daje to, iż nie wymaga ona, abyśmy zakładali bardziej istnienie duszy, niż postulowali istnienie Boga.

Etyka wrażliwości z góry zakłada, że moralność nie jest sprawą uznania bezwarunkowych zobowiązań, zobowiązań wbudowanych w każdą istotę ludzką jedynie na mocy bycia człowiekiem, ale raczej zobowiązań wobec wspólnoty, a zatem tych, do których poczuwamy się jako członkowie określonej grupy. Istota tego – że zobowiązania moralne są z o b o w i ą z a n i a m i raczej niż po prostu sprawą osobistego wyboru – polega na tym, że wypełnianie ich określa czyjąś tożsamość jako członka wspólnoty. Różnica pomiędzy zobowiązaniem moralnym a uczuciem życzliwości jest taka, że to pierwsze reprezentuje konsens jakiejś wspólnoty, z którą ktoś się identyfikuje, drugie jest jedynie idiosynkratyczne. Czym innym

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

jest przyzwoite traktowanie kogoś słabszego (nad kim się góruje, czy odczuwa do niego życzliwość – być może z powodu jakiś nieuświadomionych, przypadkowych skojarzeń z którąś z jego cech), a czym innym – uznanie tej osoby za współobywatela, jednego z nas, wobec kogoś *m y j e s t e ś m y z o b o w i ą z a n i* dobrze się zachowywać.

W takim świetle postęp moralny ludzkości nie polegał na coraz lepszym rozumieniu bezwarunkowych zobowiązań, one zawsze istniały, lecz jaskiniowcy, bohaterowie homeryccy i właściciele niewolników sprzed wojny secesyjnej nie byli w stanie ich rozpoznać. Jest to raczej problem rozszerzania poczucia ludzkiej solidarności – przenoszenia go z rodziny nuklearnej na ród, z rodu na plemię, z plemienia na szczepe, ze szczepu na mieszkańców miasta, którego prawa i zwyczaje tworzą nowy rodzaj wspólnoty, z miasta na państwo narodowościowe i tak dalej. Innymi słowy, jest to kwestia postrzegania innych ludzi jako „nas”, osoby prowadzącej życie odmienne od naszego jako „jednej(go) z nas”. W tej perspektywie rozwój cywilizacji nie jest tryumfem rozumu nad uczuciami, ale tryumfem tolerancji i zrozumienia nad brakiem zaufania. Historia ludzkości nie jest sagą o rozwijającej się zgodzie w kwestii uniwersalnych kryteriów (*universal standards*), ale o wzrastającej zdolności do tolerowania różnorodności. Różnica w traktowaniu Murzynów – między właścicielem niewolników sprzed wojny secesyjnej a jego następcą po powstaniu Ruchu Praw Obywatelskich – nie polega na tym, że ten późniejszy jest bardziej racjonalny niż jego przodek, ale na tym, że należy on do społeczności, która opisuje białych i czarnych używając tych samych kryteriów.

Faktu – że Ameryka zmieniła się ze społeczności białych panujących nad czarnymi w społeczność, która powoli przestaje zwracać uwagę na kolor skóry – nie wyjaśnia to, że biali zobaczyli, iż czarni są istotami rozumnymi, albo że prawo moralne stosuje się także do nich, albo że oni także są dziećmi Boga. Stopniowe uświadamianie białych pod wpływem rozmaitych opowieści o cierpieniu czarnych powodowało, że zaczynano dostrzegać *s z c z e g ó ł y* z życia czarnych, wczuwać się w życie niewolnika czy czarnego, który z powodu segregacji był zmuszany siedzieć na wyznaczonym miejscu w autobusie. Proces uwrażliwiania na cierpienia, których dotąd nie starano się zauważać, jest przykładem tego, co nazywam postępek moralnym – rozszerzaniem poczucia wspólnoty w celu włączenia do niej ludzi, o których myślało się kiedyś „oni”.

W podejściu, które oferuje, społeczeństwo demokratyczne nie jest oparte na poczuciu obowiązku, ale na poczuciu życzliwości. Nie bazuje na rozpoznawaniu przyrodzonych praw człowieka, ale na umiejętności stosowania przez wszystkich w społeczeństwie pojęcia „my” dla każdego jednakowo – w odniesieniu do grupy, która ignoruje odmienność wyznania religijnego, klasy społecznej, podziały rasowe i różnice filozoficzne. Rosnący egalitaryzm demokracji nie jest sprawą uznania faktu, że niepiśmienni robotnicy, czarni, kobiety i homoseksualiści są tak samo „racjonalnymi istotami”, jak biali mężczyźni klasy średniej, ale raczej uznania przez tych mężczyzn faktu, że wszyscy ci ludzie mają te same nadzieje i obawy, taką samą wrażliwość na ból i poniżenie, jak oni sami. Postęp moralny, który uosa-

bia ten rosnący egalitaryzm, jest sprawą ludzi, którzy sprawując kontrolę nad władzą państwa i instytucji społecznych, zaczynają stopniowo myśleć o biednych, słabych i wyrzutkach w tych samych kategoriach, jak o sobie samych, stosując w odniesieniu do tych ludzi ten sam język, który stosują wobec własnych przyjaciół, sąsiadów i kolegów. Jak już powiedziałem, to rozszerzenie sympatii jest owocem wpływu bardziej powieści aniżeli kazań czy traktatów filozoficznych, dziełem raczej pisarzy niżli pryncypialnych moralistów.

Przewaga takiego patrzenia na postępowanie moralne nad podejściem Platonskim lub Kantowskim polega na tym, iż zniechęca nas ono do zadawania sceptycznych pytań o to, czy naprawdę istnieje prawo człowieka lub o to, jaka jest naprawdę natura ludzka lub o to, czy mówienie o zobowiązaniu moralnym ma sens, jeśli nie ma Boga, który nagradza i karze. To myślenie jest w opozycji do poszukiwań filozoficznych które – według mnie – wykazały, że wiodą w ślepią uliczkę. W takim myśleniu zanika przekonanie, że zwyczaje, tradycje i instytucje rozwinięte przez współczesne społeczeństwa demokratyczne są silne jedynie siłą ich religijnych i filozoficznych podwalin. Zanika też problem, czy możemy oceniać te zwyczaje i instytucje na podstawie „pierwszych zasad”. Pojawia się natomiast pytanie – czy możemy pomyśleć o jakichś alternatywnych obyczajach i instytucjach, które mogłyby uczynić naszą wspólnotę jeszcze szerszą, silniejszą i bardziej wolną?

Zastępowanie pytaniem praktycznym pytaniem teoretycznym (dotyczącego „pierwszych zasad”) oznacza przyznanie, że nie istnieje żaden sposób „udzielenia odpowiedzi” takim krytykom demokracji, jak Platon czy... Hitler. Nie istnieje żadne neutralne, ahistoryczne podłoże, na którym winni stanąć członkowie wspólnoty demokratycznej wtedy, gdy próbują polemizować z ludźmi pytającymi o to, czy takie społeczeństwo nie zmierza w złym kierunku, lecz nie znaczy to, że takie społeczeństwo jest „relatywistyczne” lub „irracjonalne”. Racjonalność, wedle koncepcji proponowanej przeze mnie, nie jest kwestią zdolności udowodnienia swojego poglądu dowolnie wybranemu oponentowi, ale po prostu sprawą intelektualnej ciekawości i wrażliwości. Podjęcie racjonalną decyzję to znaczy przemyśleć wszystkie alternatywy i rozważyć, co można powiedzieć za i przeciw każdej z nich, a nie porównać wszystkie alternatywy z ustaloną „pierwszą zasadą”. W takim podejściu ustalone „pierwsze zasady” są po prostu racjonalizacją istniejących zwyczajów i instytucji; nie istnieje żaden powód, by im automatycznie nie ufać, ale istnieje powód, by ich nie uświęcać. Bohaterowie homeryccy, nazistowscy żołnierze w obozach koncentracyjnych, właściciele niewolników sprzed wojny secesyjnej – wszyscy oni posiadali zasady. Ich zasady nie obroniły ich jednak przed nieświadomym stosowaniem okrucieństwa wobec ludzi, o których nie myśleli jako o „nas”. W postępie moralnym liczy się nie siła obstawania przy ustanowionych zwyczajach, instytucjach czy zasadach, ale gotowość zadawania pytania: kto cierpi z powodu istnienia takich instytucji lub stosowania tych zasad?

Tak jak wychowanie moralne jednostki polega na rozbudzeniu w niej wrażliwości na ból człowieka, o którym nie wiedziała ona, że cierpi, tak też wychowanie moralne całego rodzaju ludzkiego nie jest kwestią wierności wewnętrznej naturze, ale

## Rorty Etyka zasad a etyka wrażliwości

jej zmiana. Historia nie jest zapisem dochodzenia ludzkości do zrozumienia czegoś, co już było, ale zapisem samoprzekształcania w coś, co dotąd jeszcze nie istniało. Przodkowie nasi pięćset lat temu nie byłiby w stanie pojąć spraw, które teraz wydają się nam oczywiste – że różnice religijne, rasowe i związane ze statusem społecznym są moralnie nieistotne. Nie byli oni mniej spostrzegawczy niż my. Ale nie istniało jeszcze dla nich w tym względzie coś, co mogliby dostrzec. To, co my dziś widzimy, musiało zostać najpierw stworzone. Przez ostatnie pięćset lat gatunek ludzki zajęty był tworzeniem siebie samego – tworzeniem dla siebie zobowiązań moralnych, które wcześniej były zaledwie mrzonką w umysłach nie liczących ludzi obdarzonych umysłem żywym, wyobraźnią i dużym poczuciem życzliwości.

Zakończę wracając do tematu, od którego rozpocząłem – rola uniwersytetów w społeczeństwie. Przewiduję, że któregoś dnia, jeśli koncepcja autokreacji ludzkości zastąpi tradycyjną filozoficzną koncepcję samozrozumienia ludzkości, uniwersytety będą mogły przestać używać Platońskiej i Bloomowskiej retoryki dotyczącej poszukiwania wiecznych prawd dla opisanie społecznej roli uczelni. W zamian mogą ogłosić, że ich zasadniczą funkcją jest powstrzymywanie społeczeństwa od pełnego zadowolenia z osiągnięć przeszłości, a poszczególnych studentów od samozadowolenia z własnej postawy. Jeśli do tego by doszło, to demokratyczne społeczeństwa mogłyby powoli wznieść się ponad ich zwyczajową nieufność wobec intelektualistów. Stałoby się tak dlatego, że całe społeczeństwa same uległyby intelektualizacji – nie w sensie przemiany w naród filozofów, ale w naród właśnie krytyków literackich, ludzi zaciekawionych alternatywnymi formami życia, czujnych na niebezpieczeństwo bycia nieświadomie okrutnym, jak byli ich przodkowie. Społeczeństwa takie dalej myślałyby o edukacji młodzieży jako o wdrażaniu tradycyjnych wartości, jednak zasadniczą wartością, która by im przyświecała byłoby kwestionowanie tradycji.

14 listopada 1991 r.

Przełożyła *Daria Abriszewska*  
Przekład przejrzał *Andrzej Szahaj*