

# Tadeusz Szkołut

---

## Między przygodnością a solidarnością

---

Sztuka i Filozofia 11, 197-204

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

## MIĘDZY PRZYGDODNOŚCIĄ A SOLIDARNOŚCIĄ

Richard Rorty – jeden z najbardziej znanych (co nie znaczy bynajmniej: uznawany) w świecie współczesnych filozofów amerykańskich – wzbudza również coraz większe zainteresowanie w naszym kraju. W wielu pismach naukowych i społeczno-literackich („Colloquia Communia”, „Odra”, „Twórczość”, „Literatura na Świecie”, „Kultura Współczesna”) drukowane były jego eseje filozoficzne, traktujące o dzisiejszych sporach wokół postmodernizmu (polemika z Habermasem i Lyotardem), o zadaniach edukacji w epoce ponowoczesnej, o pragmatystycznej interpretacji pojęcia racjonalności i różnicy w kulturze, o pierwszeństwie demokracji wobec filozofii i teologii itp. W „Bibliotece Alethei” wydana została w 1994 roku fundamentalna praca R. Rorty’ego z zakresu epistemologii *Philosophy and the Mirror of Nature*. Systematycznie wzrasta ilość omówień prac Rorty’ego w Polsce, co w dużej mierze jest zasługą grupy uczonych toruńskich – L. Witkowskiego, Z. Kwiecińskiego i A. Szahaja. To właśnie z ich inicjatywy w czerwcu 1992 roku odbyła się w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika konferencja naukowa, którą zaszczylił swym udziałem autor *Contingency, Irony and Solidarity* (1989). Znakomicie opracowane redakcyjnie przez Andrzeja Szahaja materiały z tej konferencji ukazały się niedawno w postaci obfitego tomu. Wartość publikacji podnosi fakt, iż zamieszczono w niej wybór esejów Rorty’ego z lat 1989–1992: *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka; Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne; Putnam a groźba relatywizmu; Heidegger, Kundera, Dickens*. W książce odnajdziemy również kompletną bibliografię prac Rorty’ego (do 1993 roku), tłumaczeń jego tekstów na język polski oraz artykułów autorów polskich analizujących i interpretujących idee amerykańskiego kontynuatora filozofii Deweya.

Szczupłe ramy recenzji nie pozwalają na wyczerpujące skomentowanie wszystkich, zasługujących na to referatów. Skoncentruję się zatem na tej problematyce, która jest – w moim przekonaniu – najdonioślejsza z punktu widzenia człowieka końca XX wieku, dramatycznie doświadczającego załamania się dotychczasowych „wielkich opowieści” kultury europejskiej wraz z legitymizowanymi przez owe opowieści kodeksami

aksjologicznymi. Krótko mówiąc, chodzi o kwestie etyczne (a ściślej: etyczno-polityczne), które nabrały szczególnej wagi w związku z upadkiem wiarygodności „projektu modernistycznego” i poświadczanej przezeń hierarchii wartości. Wydaje się, że owe zagadnienia najbardziej niepokoją też autorów polskich, bowiem dzieła zatytułowany *Problemy etyczne* jest najobszerniejszy w prezentowanej książce, a i w tekstach zgrupowanych w dziale następnym – *Wokół relatywizmu* – pojawia się wątek przewartościowania wartości kultury europejskiej w epoce transformacji postmodernistycznej.

Jedną z kluczowych dystynkcji, organizujących myśl filozoficzną Rorty’ego jest wyraźne rozgraniczenie między tym, co publiczne, i tym, co prywatne. Na płaszczyźnie aksjologicznej odpowiada mu rozróżnienie między solidarnością i autokreacją – dwiema wartościami, zdawałoby się, jednakowo bliskimi autorowi *Consequences of Pragmatism*. Czy rzeczywiście? Marek Kwiek w artykule *Rorty a autokreacja* przedstawia ewolucję poglądów filozofa w tej sprawie. Jakie zadania ma do spełnienia filozofia w dzisiejszym świecie? Czy filozof powinien się troszczyć przede wszystkim o samorealizację własnej osoby i w związku z tym rozwijać prywatny słownik autokreacji, czy też ma pewne zobowiązania wobec społeczeństwa, w którym żyje, i w związku z tym powinien upowszechniać publiczny słownik solidarności?

Warto wyjaśnić w tym momencie, iż w ostatnich tekstach Rorty’ego potrzeba solidarności uzasadniana jest nie przez odwołanie się do „retoryki emancypacji” (tj. wyzwolenia „prawdziwej natury ludzkiej” i skierowania jej ku takim lub innym pozytywnym wartościom), lecz poprzez apel do naszej wrażliwości moralnej, apel o zaniechanie poniżania innych, współczucie wobec cierpiących, sprzeciw wobec okrucieństwa. Sam Rorty nie ukrywa wcale swych sympatii politycznych i otwarcie deklaruje się jako zwolennik demokracji liberalnej w wydaniu amerykańskim, gdyż – jego zdaniem – umożliwi ona oddzielenie sfery publicznej (resp. politycznej) od prywatnej, stwarzając jednostce niezbędną przestrzeń dla doskonalenia duchowego według jej własnych pragnień i wyobrażeń. Jednocześnie jednak jest przekonany, iż nie jest rzeczą filozofa dostarczanie legitymizacji jakiegokolwiek ustrojowi społeczno-politycznemu, choćby najbardziej wolnościowemu. Woli pozostać „filozofem prywatnym”, a to oznacza dlań – „filozofem ironicznym” (resp. „ironicznym liberałem”), chociaż M. Kwiek twierdzi, że „wciąż więcej w nim «liberala» niż «ironisty», więcej orędownika solidarności niż autokreacji (s. 134). Tego samego zdania jest S. Morawski, który w *Liście do profesora Richarda Rorty’ego*

zauważa, iż „w obliczu przygodnej rzeczywistości solidarność wydaje się być Pańską główną kategorią, dużo mocniejszą niż ironia” (s. 143).

Co oznacza „ironia” w tekstach Rorty’ego? Próbę rozjaśnienia tego pojęcia podejmuje Andrzej Szahaj w jednym z najciekawszych artykułów, pomieszczonych w omawianych tomie: *Między romantyzmem a pragmatyzmem. Richarda Rorty’ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno-polityczne implikacje*. Niewiele wspólnego ma ono z ironią w potocznym rozumieniu. „Rortiański ironista nie jest prześmiewcą czy szydercą, ironią nie chce nikogo ranić czy obrażać, nie prowadzi go też ona do cynizmu. Odwrotnie. Można by wprost mówić o «powadze ironii» i o niechęci, jaką żywi Rorty wobec ranienia innych przez ironię. Ironia nie jest dlań sposobem obrony przed światem, lecz drogą do rozwinięcia wrażliwości etycznej. Służy ona jedynie obronie przed pułapką dogmatyzmu, zabezpiecza przed całkowitym uwiedzeniem przez jakiś słownik. W ten sposób chroni przed fundamentalizmem Wiedzy i Wiary (nie przed wiedzą i wiarą jako takim!)... Ostatecznym celem ironisty jest autokreacja, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, iż nie są absolutne” (s. 150).

Ironista z natury swej jest więc (powinien być) człowiekiem tolerancyjnym. Skoro bowiem nie wierzy w istnienie ostatecznej, niepodważalnej, obowiązującej wszystkich Prawdy, a jednocześnie w imię „solidarności negatywnej” (termin A. Szahaj, oznaczający solidarność nacelowaną na unikanie poniżenia i bólu, nie zaś dążenie do jakichś „gotowych”, z góry danych wartości) postuluje wspólne działanie na rzecz reformowania i stałego ulepszania mechanizmów demokracji liberalnej, to jedyną możliwą do zaaprobowania przezeń drogą osiągnięcia tego celu jest uzgadnianie społecznych zamierzeń w trakcie swobodnego dialogu z inaczej myślącymi, inaczej wierzącymi, inaczej wyobrażającymi sobie życie szczęśliwe i godne człowieka. W trosce o to, aby nie zamykać owym innym żadnej z dróg samorealizacji, Rorty stanowczo sprzeciwia się przenoszeniu jakichkolwiek zasad światopoglądowo-aksjologicznych w sferę publiczną, nadawaniu im stempla oficjalności, przypisywaniu im statusu norm zakotwiczonych w transcendencji, czy też posiadających znaczenie uniwersalne. Z godną podziwu konsekwencją filozof nie czyni też wyjątku dla norm, wartości i ideałów, bliskich swemu sercu, tj. liberalno-demokratycznych.

Tutaj wszakże wylaniają się pewne wątpliwości. Czy istotnie filozofia moralno-polityczna Rorty’ego jest aż tak neutralna aksjologicznie, jak sądzi jej twórca? Czy nie traktuje on amerykańskiego modelu liberalizmu

jako swego rodzaju „naturalnego” stanu właściwie urządzonego społeczeństwa? Czy nie pragnie ponownego „zaczarowania świata”, polegającego tym razem na powszechnej zgodzie, iż wartości liberalne (swoboda, różnorodność, tolerancja, solidarność) są czymś oczywistym, nie wymagającym żadnego „uzasadniania”, a jednak wiążącym wszystkich niewidzialną mocą? I co począć w demokratyczno-pluralistycznym łądzie ze zwolennikami niedemokratycznych form ustrojowych, z różnorodnymi fundamentalistami (resp. absolutystami), dążącymi do narzucenia reszcie społeczeństwa swych własnych przedstawień o Prawdzie, Dobru i Pięknu oraz postawienia na ich straży instytucji państwowych?

Być może Rorty w obawie przed „liberalnym dogmatyzmem” zbyt pochopnie rezygnuje z tego, co nazywa „retoryką emancypacji”? Trafnie – jak sądzę – wskazał na to w swym *Liście...* S. Morawski, podkreślając niezgodność między Rortiańską ideą przygodności (tj. nieobecności absolutnie trwałych podstaw aksjologicznych, braku pewności, zmienności trybunałów ferujących rzekomo niezmiennie Prawdy itp..) a ideą solidarności. „Obawiam się – pisze S. Morawski – że nie bardzo da się je ze sobą w ogóle pogodzić, ponieważ przemijające przygodności prowadzą do bezwarunkowej niezgody (dysensu), którym żywi się ironia, gdy tymczasem solidarność wymaga przynajmniej w części wspólnych podstaw i chyba jakiegoś wyraźnego konsensu. Przygodność usprawiedliwia doskonale prywatny światopogląd, solidarność łączy się z dziedziną tego, co publiczne i postawą odpowiedzialności wobec innych” (s. 146).

W tym samym kierunku zmiernają też uwagi krytyczne A. Szahaja. Toruński autor słusznie zauważa, iż „odrzućcie retoryki emancypacyjnej raz na zawsze jest tak samo dogmatycznym rozstrzygnięciem, jak pozostanie jej wiernym bez względu na okoliczności, tym bardziej, że emancypacji wcale nie trzeba koniecznie pojmować jako totalizującego zawołania fundamentalistycznej filozofii lub potencjalnie totalitarnej opcji politycznej. Można bowiem relatywizować ją zawsze do konkretnego tu i teraz, do podmiotowego widzenia świata i odczuwania dobra, zła i krzywdy, do okoliczności lokalnych, a wtedy sens emancypacji przestaje być czymś absolutnym, ahisterycznym i abstrakcyjnym, jak tego najwyraźniej obawia się Rorty” (s. 164). A. Szahaj ma również uzasadnione – moim zdaniem – zastrzeżenia co do tego, czy możliwe (i pożądane) jest odrywanie kategorii solidarności od jakiejś, choćby fragmentarycznej, wizji natury ludzkiej, wyobrażenia o życiu godnym człowieka, o idealnej wspólnocie społecznej. Wydaje się, że apele Rorty’ego o tolerancję pozytywną i rozwiązywanie konfliktów za pomocą przyjaznego dialogu

miałyby większą siłę perswazyjną, gdyby wypowiedane były z pozycji wyraźniej określonej filozofii moralno-politycznej. Sądzę również, iż roszczeniem zgłaszanym przez różnorakich fundamentalistów można by się skuteczniej przeciwstawić, jawnie i zdecydowanie broniąc wartości społeczeństwa otwartego, niż propagując nieco letni relatywizm aksjologiczny. I tak nie uniknie się przecież z ich strony zarzutów o głoszenie ideologii, a niepotrzebnie pozbawia się wartości liberalne swoistej osłony filozoficzno-teoretycznej.

Mimo swego krytycyzmu wobec poszczególnych rozwiązań, proponowanych przez Rorty'ego, A. Szahaj nie waha się zakwalifikować stanowiska aksjologicznego filozofa jako „postmodernistycznego humanizmu”, co zapewne wburzy niektórych naszych „etatowych humanistów”, przypisujących postmodernizmowi wszystko, co najgorsze i nie zadających sobie przy tym trudu zrozumienia intencji przyświecających poszczególnym przedstawicielom „myśli różnicy”.

Punkt widzenia A. Szahaja podziela Anna Zeidler-Janiszewska. W swym artykule *Kilka uwag o źródłach „świeckiego humanizmu nowoczesnego Zachodu”* autorka umieszcza myśli postmodernistyczną w tym nurcie humanistycznej tradycji europejskiej kultury, który broni idei sceptycyzmu, wolności, różnorodności, tolerancji, solidarności z cierpiącymi i krzywdzonymi. Opisując sylwetkę „liberalnego ironisty” jako człowieka w pełni świadomego względności wszelkich wartości i ideałów (w tym również względności własnych przeświadczeń aksjologicznych), A. Zeidler-Janiszewska podkreśla wszakże, iż potrafi ona „stawić czoła przygodności swoich najbardziej centralnych przekonań i pragnień” (zdolny jest więc do bezustannej ich korekty i rewizji) oraz żywi jednocześnie nadzieję, że „może zniknąć upokorzenie jednych istot ludzkich przez drugie”. Wymaga to wszelako tolerancji i solidarności – pojętej nie w perspektywie dyskursu o spajających społeczeństwo normach moralnych, lecz raczej jako proces zwiększania wrażliwości na cierpienie innych, proces prowadzący do myślenia o innych nie w kategorii „oni”, lecz „jedni z nas” (s. 168).

Jak z tego wynika, relatywizm aksjologiczny Rorty'ego (choć sam filozof broni się przed tą nazwą) nie prowadzi bynajmniej do amoralizmu, resp. nihilizmu. Ironia Rorty'ego przejawia się w tym, iż całkowicie zdaje on sobie sprawę ze względności wyznawanych wartości, z tego, że nie można „uzasadnić” ich inaczej, jak tylko poprzez odwołanie się do tradycji własnej kultury, a mimo to trwa przy nich niewzruszenie. Z tego powodu Lech Witkowski w artykule *Przygodność, ironia, solidarność*

i...? uważa za stosowne mówić o postawie „ironisty kulturowego”. Toruński badacz sądzi, iż „Rorty dokonał swoistej rehabilitacji wyczuleń, pokazując konstytutywny dla człowieka mechanizm idiosynkrazji, których spłot stanowi o trybie myślenia i działania jednostki w świecie” (s. 183). Wynikają stąd całkiem określone konsekwencje dla pojmowania roli intelektualisty w kulturze ponowoczesnej, a zwłaszcza – intelektualisty podejmującego wysiłek edukacji kulturalnej. Nie może on już występować z tym poczuciem pewności, jakie oferowała niegdyś tradycja religijna, a w epoce po-oświeceniowej – tradycja racjonalistycznego scjentyzmu. Wzorem wychowawcy nie jest już – jak pisze Rorty – teolog, filozof–metafizyk, uczony, lecz raczej poeta i powieściopisarz, kierujący się „mądrością niepewności” (termin zaczerpnięty od M. Kundery). Zasadnicza różnica tkwi w tym – stwierdza L. Witkowski – że zamiast wpajać wychowankom bezwzględne prawdy, opatrzone stemplem niepodważalnego autorytetu, stara się on snuć **opowieści**, rozwijające wyobraźnię, niezbędną dla „przekształcenia się w osobę innego rodzaju, taką, która chce innych rzeczy niż przedtem” (Rorty). Narracja wolna od presji abstrakcyjnych zasad, zgłaszających pretensje do powszechnej ważności, pragnie rozbudzać indywidualną wrażliwość moralną na konkretne zło, ból, upokorzenie, dotyczące „jednego z nas”. W tym sensie sztuka więcej robi dla sprawy tolerancji, dla poszanowania innego jako innego właśnie, niż najwznioślejsze traktaty teologiczne czy filozoficzno-etyczne.

Edukacyjna funkcja intelektualisty ponowoczesnego – zgodnie z zaproponowanym przez L. Witkowskiego odczytaniem intencji Rorty’ego – „polegać może na pokazywaniu własnych fascynacji lekturami, z taką próbą ich redeskrpcji, że zdoła ona wygenerować jakiś impuls, wartościowy dla odbiorcy, choć ani nie podlegający kontroli nadawcy, ani nie dający się uniwersalizować. Krytyka intelektualnie penetrująca przygodność wrażeń z naszych najważniejszych lektur staje się nośnikiem już nie nadzoru intelektualnego, ale okazji spotkania, którego idiosynkrazjny charakter może stać się przesłanką nowego przeżycia, wyczulenia moralnego” (s. 184).

Program – trzeba przyznać – nader ambitny, nic więc dziwnego, iż L. Witkowski ma wątpliwości, czy odrzucenie autorytetu ufundowanego na przeświadczeniu o posiadaniu prawdy nie doprowadzi do ustanowienia nowego autorytetu, tym razem narzucającego innym za pomocą dyskretnej perswazji „słownik” przygodności, ambiwalencji, obowiązkowej auto-kreacji. Sam Rorty dostrzega to niebezpieczeństwo, gdy stwierdza, że liberalny ironista może stać się antyliberalny wtedy, kiedy podda się

pragnieniu, by jego model stał się modelem powszechnym, kiedy zaczyna „sądzić, iż moralnym obowiązkiem istot ludzkich jest osiągnięcie tej samej wewnętrznej autonomii, jaką osiągnął on sam” (s. 131). Stąd już bowiem tylko krok do przekonania, że „jego moralnym obowiązkiem jest owe zmiany (polityczne i społeczne – T. Sz.) spowodować, niezależnie od tego, czy jego współobywatele ich pragną, czy nie” (s. 131–132).

Bardzo ważnym tekstem w omawianej książce jest artykuł Bohdana Dziemidoka *Pragmatyzm, relatywizm, etnocentryzm i groźba absolutyzmu*. Autor w niezwykle klarowny i przekonujący sposób charakteryzuje stanowisko Rorty’ego w sporze o charakter moralności, o jej historyczne i kulturowe różnicowanie. W starej kontrowersji między absolutyzmem (utrzymującym, że „istnieje jedna moralność dla wszystkich ludzi, że moralne standardy i wartości są nie tylko obiektywne, lecz także absolutne, tj. wieczne, niezienne, poza- i ponadludzkie”) a relatywizmem (zaprzeczającym jakoby istniała „jedna, uniwersalna i wieczna moralność w równym stopniu stosowalna wobec wszystkich ludzi wszystkich czasów”) Rorty – zdaniem B. Dziemidoka – sytuuje się po stronie relatywizmu, choć sam wystrzega się tego określenia i woli nazywać się „etnocentrykiem” (Być etnocentrykiem – według filozofa – to znaczy dzielić gatunek ludzki na ludzi, wobec których ktoś musi uzasadniać swoje przekonania, i na pozostałych. Pierwsza grupa obejmuje tych, którzy podzielają w wystarczającym stopniu nasze przekonania, co umożliwia owocną konwersację”, s. 212).

Trudno zrozumieć, dlaczego – pisze B. Dziemidok w zakończeniu swego artykułu – Rorty aż tak bardzo boi się terminu „relatywizm”, który odbiera jako oskarżenie i groźbę. Jeśli historia czegoś nas uczy, to raczej nieufności wobec wszelkiego rodzaju absolutyzmów, łączących się zwykle z nietolerancją i fanatyzmem, a nie relatywistów, grzeszących co najwyżej kwityzmem i nadmierną pobłażliwością. Nie mogę sobie odmówić przyjemności zacytowania tego fragmentu wypowiedzi B. Dziemidoka w całości: „Teoretycznie rzecz biorąc można sobie wyobrazić takich relatywistów, którzy mogą usprawiedliwić inkwizycję, gułagi, rasistowskie obozy koncentracyjne. Ja jednak nigdy i nigdzie takich relatywistów nie spotkałem ani w literaturze filozoficznej, ani tym bardziej w życiu. To nie relatywiści stworzyli inkwizycję, gułagi, obozy śmierci, rewolucję kulturalną i nie oni nawołują do świętej wojny z niewiernymi; wszystko to zawdzięczamy nie relatywistom, lecz absolutystom (lub cynikom udającym absolutystów), tym, którzy nie mieli żadnych trudności z odróżnieniem dobra od zła, prawdy od fałszu, postępu od zacofania. Oni znali



prawdę absolutną i dobro bezwzględne, mieli słuszne i ostateczne cele, obiektywne kryteria wartościowania, jednoznaczne ideały, nieomylnych liderów (führerów, gen-seków, przewodniczących, ajatollahów), znali «wybrany naród», «naszą partię», «wyższą rasę» i wiedzieli, na czym polega dobro ludzkości. do realizacji tych szczytnych celów potrzebne im były stopy, obozy pracy, komory gazowe i inne skuteczne środki. Ja tych absolutystów spotkałem już parę razy w życiu i teraz także nie muszę jechać aż do Iranu, by ich spotkać. Boże chroń nas przed absolutystami, a z relatywistami damy sobie radę sami” (s. 214).

Ja już zaznaczałem, niniejsza recenzja ma charakter selektywny: ograniczyłem się w niej do skomentowania tych wątków refleksji teoretycznej Rorty’ego, które dotyczą najistotniejszych dylematów etycznych naszego czasu i nie są także pozbawione pewnych implikacji natury edukacyjnej, a nawet politycznej. Nie znaczy to bynajmniej, że owe motywy nie pojawiają się także w innych pracach prezentowanego tomu. Nie czuję się jednak dość kompetentny w dziedzinie antropologii kulturowej czy filozofii nauki, nie znam również dostatecznie złożonej tradycji amerykańskiego pragmatyzmu. dlatego też odsyłam czytelników zainteresowanych tymi kwestiami do pozostałych artykułów: Anny Pałubickiej *Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego „odczarowania świata”*; Wojciecha J. Burszty *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*; Jerzego Kmity *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*; Barbary Tuchańskiej *Etnocentryzm R. Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*; Michała Hempolińskiego *Czy możliwa jest epistemologia niefundamentalistyczna?*; Pawła Zeidlera *Richarda Rorty’ego detranscendalizacja współczesnej kultury a spór o realizm w filozofii nauki*.

Sumując: książka wydana staraniem uczonych toruńskich stanowi doniosłe wydarzenie filozoficzne, zaświadczaające o dość szerokiej recepcji pism amerykańskiego pragmatysty i zarazem postmodernisty (umiarkowanego!) w Polsce. Nie ulega wątpliwości, że przyczyni się ona do ożywienia toczącej się nieprzerwanie debaty postmodernistycznej.