

Tomasz Sawczuk

Pragmatyczny liberalizm
Richard Rorty i filozofia demokracji

Recenzje:

prof. Adam Chmielewski, Uniwersytet Wrocławski

prof. Andrzej Szahaj, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Redakcja i korekta:

Jakub Dadlez

Projekt okładki:

Piotr Kieżun

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o., Warszawa 2022

ISBN 978-83-66470-71-2

Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.

ul. Oboźna 1, 00-340 Warszawa

tel./fax 22 692 41 18; 22 826 59 21; 22 828 93 91

dział handlowy: jak wyżej w. 108

e-mail: info@scholar.com.pl

www.scholar.com.pl

Skład i łamanie: *Andrzej Kaczmarek*

Druk i oprawa:

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp. Armia metafor	9
Rozdział 1. Idea pragmatycznego liberalizmu	27
Rozdział 2. Pluralizm w filozofii	85
Rozdział 3. Sprawiedliwość w historii	127
Rozdział 4. Rozum w polityce	155
Zakończenie	191
Podziękowania	199
Bibliografia	201

Wykaz skrótów

- CD – M. Festenstein, S. Thompson (red.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity Press, Cambridge 2001.
- EHO – R. Rorty, *Philosophical Papers*, t. 2: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York 1991.
- FNLS – R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- FPK – R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009.
- FZN – R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- KP – R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- ORP – R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margaiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- PIS – R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- RHC – R. Brandom (red.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford 2000.
- SONK – R. Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju*, przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- TCF – E. Mendieta (red.), *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, Stanford University Press, Stanford 2006.
- TP – R. Rorty, *Philosophical Papers*, t. 3: *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Wstęp

Armia metafor

W 2016 roku Donald Trump wygrał wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych. W mediach społecznościowych popularność zyskała wówczas fotografia, na której widniał fragment jednej z książek Richarda Rorty'ego. Cytat szybko podchwyciło kilka tytułów prasowych: „Książka z 1998 roku przewidziała wybory z 2016 roku” – pisał „The New York Times”¹. Przytoczmy w całości fragment cytowany przez dziennik:

[C]złonkowie związków zawodowych oraz niezorganizowani robotnicy niewykwalifikowani prędzej czy później uświadomią sobie, że ich rząd nawet nie próbuje zapobiec zmniejszaniu się ich płac czy też wyeksportowaniu ich miejsc pracy. Mniej więcej w tym samym czasie zauważą oni, że urzędnicy i pracownicy sfery usług (*white-collar workers*), zamieszkujący bogate przedmieścia i sami rozpaczliwie obawiający się degradacji materialnej, nie pozwolą na to, aby obciążać ich podatkami mającymi na celu społeczne korzyści kogokolwiek innego.

W tym momencie coś się załamało. Wyborcy pochodzący spoza bogatych przedmieść (*nonsuburban electorate*) uznają, że system zawiodł, i zaczęli rozglądać się za silnym człowiekiem, aby na niego zagłosować, za kimś gotowym zapewnić im, że po jego wygranej wymuskani biurokraci, sprytni prawnicy, przepłaceni bezczelni sprzedawcy i postmodernistyczni profesrowie nie będą się już szarogęsić. [...]

Wydaje się prawdopodobne, że postęp, który się dokonał w ciągu ostatnich czterdziestu lat w polepszaniu sytuacji czarnoskórych i śniadych Amerykanów oraz homoseksualistów, zostanie unieważniony. Zadowolona z siebie pogarda dla kobiet ponownie stanie się modna. [...] Cały ten resentyment, który czują źle wykształceni Amerykanie wobec absolwentów koledżów narzucających im swe maniere, ujawni się z całą mocą².

¹ J. Senior, *A book from 1998 envisioned 2016 election*, „The New York Times” 2016, 21 listopada.

² SONK, s. 102–103.

W związku z rozwojem sytuacji politycznej w krajach takich jak Węgry, Turcja, Brazylia, Stany Zjednoczone, a także Polska w ostatnich latach ukazało się wiele książek na temat światowego kryzysu demokracji liberalnej³. Do tego trzeba dodać niezliczone eseje oraz artykuły prasowe w tej samej sprawie. Jednym z popularnych motywów owych publikacji był problem kryzysu oświeceniowej racjonalności, co znalazło wyraz w medialnej karierze terminu postprawda – wybranego słowem 2016 roku przez Oxford Dictionaries. Wśród osób odpowiedzialnych za nadejście wieku postprawdy nierzadko wymieniano właśnie tych opisywanych przez Rorty'ego w powyższym fragmencie jako szarogęszących się „postmodernistycznych profesorów”, do których sam bywał do nich zaliczany – do myślicieli, którzy mieli podważyć społeczne poczucie, że istnieje obiektywna rzeczywistość i prawda, umożliwiając antyliberalnym politykom posługiwanie się manipulacją i kłamstwem w życiu publicznym. Richard Rorty (1931–2007) był jednym z najbardziej znanych przedstawicieli światowej humanistyki w drugiej połowie XX wieku. Głosił, że demokracja jest ważniejsza niż filozofia, prawda zaś przypomina ruchomą armię metafor. Powtarzał, że powinniśmy zatroszczyć się o wolność, a wówczas prawda zatroszczy się o siebie sama. W rzeczywistości politycznej określanej mianem świata postprawdy, w której demokracja liberalna słabnie, trudno może o lepszego towarzysza intelektualnej podróży⁴.

Rorty wierzył, że w wyniku długiego historycznego procesu wyczerpał się słownik oświeceniowego racjonalizmu. Jak pisał w swojej najbardziej znanej książce, „słownik oświeceniowego racjonalizmu, choć niezbędny był dla powstania demokracji liberalnej, stał się obecnie przeszkodą w zachowaniu i rozwoju społeczeństw demokratycznych”⁵. Trudność miała polegać właśnie na tym, że wraz z upływem czasu słownik ten w coraz mniejszym stopniu umożliwiał przedstawienie zadowalającej odpowiedzi na współczesne problemy polityczne. Jeśli

³ A. Applebaum, *Zmierzch demokracji. Zwodniczy powab autorytaryzmu*, przeł. P. Tarczyński, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2020; F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2019; I. Krastew, *Co po Europie?*, przeł. A. Gustowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018; S. Levitsky, D. Ziblatt, *Tak umierają demokracje*, przeł. O. Łabędowicz, Fundacja Liberté, Warszawa 2018; M. Lilla, *Koniec liberalizmu, jaki znamy*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2018; Y. Mounk, *Lud kontra demokracja*, przeł. K. Gucio, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2019; D. Runciman, *Jak się kończy demokracja*, przeł. S. Żuchowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2019; T. Sawczuk, *Nowy liberalizm. Jak zrozumieć i wykorzystać kryzys III RP*, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2018; T. Snyder, *Droga do niewolności*, przeł. B. Pietrzyk, Znak, Warszawa 2019; A. Szahaj, *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*, Książka i Prasa, Warszawa 2018; J. Zielonka, *Kontrrewolucja. Liberalna Europa w odwrocie*, przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

⁴ R. Keyes, *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

⁵ PIS, s. 81–82.

Rorty miał rację, to kryzysu demokracji liberalnej nie będziemy rozumieć w kategoriach konfliktu między prawdą a kłamstwem (wrogą propagandą) albo sporu między racjonalnością a irracjonalizmem (nacjonalizmem lub populizmem). Zamiast mówić o kryzysie rozumu w życiu publicznym, trzeba by może mówić o zmianie podstawowych warunków uprawiania polityki, w związku z którą zwyczaje, wierzenia i mity, gwarantujące dotąd panowanie porządku liberalno-demokratycznego, ulegały osłabieniu i traciły zdolność stabilizowania systemu politycznego. Jeśli przyjąć, że proroctwo Rorty'ego się spełniło, możemy potrzebować lepszego pojęcia demokracji liberalnej, niezależnie od doraźnych turbulencji politycznych. Zdaniem amerykańskiego autora demokracja liberalna mogłaby zyskać lepszą polityczną samoświadomość przez przyjęcie własnego opisu w kategoriach na wskroś pragmatycznych – w słowniku filozoficznego pragmatyzmu. Jeśli miał rację, to przedstawienie takiego opisu pozwoliłoby lepiej wyrazić znaczenie współczesnych transformacji politycznych, a także lepiej zrozumieć praktyczne możliwości działania w odpowiedzi na problem niestabilności porządku politycznego.

Celem tej pracy jest wyjaśnienie koncepcji pragmatycznego liberalizmu Richarda Rorty'ego. Jest to zadanie, którego znaczenie również wymaga pewnego wyjaśnienia. Jak wiadomo, Rorty nie sformułował klasycznej teorii politycznej, a zatem przedstawienie architektury pojęciowej jego filozofii politycznej wymaga wysiłku rekonstrukcyjnego. Co więcej, w dotychczasowej literaturze dominowała interpretacja jego myśli jako przede wszystkim negatywnej, krytycznej, sceptycznej – podważającej założenia filozofii przez wielkie F. W odróżnieniu od tego ostatnio zarysowuje się nurt interpretacyjny, na gruncie którego podejmuje się próby pojęciowej rekonstrukcji normatywnych założeń jego pragmatyzmu⁶.

⁶ Autorzy wpisu w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* zwracają uwagę na zmianę podejścia badaczy do filozofii Rorty'ego z krytycznego na konstruktywne: B. Ramberg, S. Dieleman, *Richard Rorty*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rorty/> (dostęp: 10.08.2021). W sprawie współczesnej recepcji filozofii Rorty'ego zob. C. Koopman, *Challenging philosophy: Locating Rorty's positive conception of philosophy*, w: A. Gröschner, C. Koopman, M. Sandbothe (red.), *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, Bloomsbury Academic, London–New York 2013, s. 75–106; C. Chin, *The Practice of Political Theory: Rorty and Continental Thought*, Columbia University Press, New York 2018, s. 14–15. Zob. także przytoczoną przez China literaturę. Autor skupia uwagę na relacji myśli Rorty'ego do agonistycznej teorii Williama Conolly'ego. Wśród istniejących publikacji na temat filozofii politycznej Rorty'ego wymienić można: M. Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1997; Ch.J. Voparil, *Rorty: Politics and Vision*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2006; M. Bacon, *Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism*, Lexington Books, Lanham 2007; M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności: Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013; W.M. Curtis, *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*, Cambridge University Press, New York 2015. W ostatnim czasie ukazały

Pragmatyczny liberalizm rzeczywiście rodzi się w trybie polemicznym, w opozycji do filozofii akcentującej potrzebę teoretycznego ugruntowania porządku politycznego. Ten pierwszy krok ma charakter negatywny i pozwala odróżnić ową koncepcję od alternatywnych sposobów myślenia. W tej pracy interesuje mnie jednak w szczególności drugi krok, czyli pozytywny wymiar filozofii politycznej Rorty'ego.

W ujęciu negatywnym filozofia pragmatyczna pokazuje, że tradycyjne problemy filozoficzne mają charakter pozorny, wynikają z pojęciowego pomieszania. W ujęciu pozytywnym pragmatyzm można by rozumieć jako „normatywny pragmatyzm”⁷. Zgodnie z tym ujęciem językowa praktyka społeczna ma w założeniu charakter normatywny, natomiast filozofia ujawnia w postaci pojęciowej normy domyślnie przyjmowane przez uczestników praktyki⁸. W tym znaczeniu można powiedzieć, że pragmatyzm zawsze ma już wymiar pozytywny, gdyż poddaje refleksji zasady działania porządków normatywnych⁹. Pragmatyzm rekonstruuje normatywną treść praktyk społecznych do postaci zrozumiałego zbioru reguł – konceptualizuje *porządek* społeczny jako racjonalny. Pojęciowa rekonstrukcja filozofii politycznej Rorty'ego przypomina zatem odpowiedź na pytanie: gdyby istniał porządek polityczny działający w sposób możliwie zgodny z przekonaniami wyrażonymi w filozofii Rorty'ego, to jakie byłyby jego praktyczne założenia? Pragmatyczny liberalizm zostaje tutaj wyjaśniony nie jako negatyw filozofii oświecenia, lecz jako pozytywna i rozumna praktyka polityczna. W dalszej części wstępu (I) omówię znaczenie kategorii (A) liberalizmu oraz (B) pragmatyzmu w filozofii Rorty'ego, a także (II) przedstawię zwięzłe wprowadzenie do właściwej części książki.

się dwie prace zbiorowe na temat dorobku Rorty'ego: A. Malachowski (red.), *A Companion to Rorty*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2020; D. Rondel (red.), *The Cambridge Companion to Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2021. Pasjonującą historię amerykańskiego pragmatyzmu, która obejmuje zagadnienia teorii filozoficznej oraz historii społeczno-politycznej przed II wojną światową, można znaleźć w: L. Menand, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002.

⁷ Zob. R. Brandom, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge–London 2011, s. 107–157.

⁸ Jak pisał Brandom, „normy wyrażone w postaci reguł można zrozumieć jedynie przy założeniu norm obowiązujących w praktyce”. Tamże, s. 69.

⁹ Cornel West twierdzi, że pragmatyzm jest bliski założenia prymatu perspektywy etycznej w filozofii. C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Madison–London 1989, s. 206.

A. Na ten moment wystarczy zapamiętać kilka rzeczy. W książce *Przygodność, ironia i solidarność* Rorty definiuje liberalizm, przywołując pogląd Judith Shklar, według której „liberałowie to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”¹⁰. Dlaczego okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy? Podstawowa odpowiedź, jakiej udziela Rorty, brzmi następująco: ponieważ przesądza o tym etyka kultury liberalnej. Dlaczego wyznajemy taką etykę? Ponieważ tak ułożyła się historia. Rorty sugeruje czytelnikom, że przekonanie nie jest wadliwe tylko z tego powodu, że jego źródło tkwi w historii, a nie czymś niezmiennym albo koniecznym – jeśli zaś jest w danym przypadku wadliwe, to pozostaje poddać je krytyce i zgłosić lepszy pomysł. Można jednak rozważyć jeszcze jedno wyjaśnienie poglądu, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy, odwołując się w tym celu do słownika filozofii pragmatycznej. Jeśli na gruncie pragmatyzmu działanie rozumiemy w kategoriach radzenia sobie w świecie, to najgorszym, co może nas spotkać, jest bezradność. Rorty zwraca uwagę, że okrucieństwo to coś więcej niż krzywdzenie drugiej osoby, na przykład przez stosowanie przemocy. Dla zobrazowania przytacza scenę tortur z książki George’a Orwella *Rok 1984*, w której partyjny funkcjonariusz O’Brien chce sprawić, aby bohater powieści Winston Smith naprawdę uwierzył w propagandę partii totalitarnej, a nie tylko zaakceptował ją pod przymusem. Jak pisze Rorty, „najgorszą rzeczą, jaką można zrobić jakiejś osobie, jest nie doprowadzenie jej do krzyku męczarni, lecz wykorzystanie tych męczarni tak, by nawet gdy już się skończą, nie potrafiła się ona odbudować”¹¹. O’Brien chce, by Winston Smith rozpadł się na kawałki i nie mógł już pozbierać – chce pozbawić go osobowości¹². Ofiara okrucieństwa jest bezradna, ponieważ nie istnieje dla niej żadna droga ucieczki, nie pozostawia się jej żadnego sposobu na radzenie sobie z tym, co spotyka ją w świecie. Okrucieństwo zaczyna się w momencie, w którym wiem, że druga strona nie posiada środków, aby obronić się przed skutkami mojego niechcianego działania – a mimo to działam w niezmienny sposób, aby ją uprzedmiotowić i wyrzucić na nią przemożny wpływ. Okrucieństwo prowadzi do sytuacji, w której słowniki stron oddalają się od siebie tak bardzo, że porozumienie staje się niemożliwe.

Książka *Przygodność, ironia i solidarność* poświęcona była w znacznej mierze rozważaniom nad miejscem neliberalnego, okrutnego intelektualisty w kulturze liberalnej. Rorty wyrażał nadzieję, że intelektualista może

¹⁰ PIS, s. 16.

¹¹ Tamże, s. 272.

¹² Tamże, s. 273.

przyjmować ironiczną postawę wobec norm społecznych w sferze autokracji albo sztuki, jednak ze względu na swoje publiczne obowiązki, w tym obowiązek solidarności z innymi, a zatem unikania okrucieństwa, w publicznej roli może pozostać liberałem. Chciał, aby ludzie mogli opowiedzieć się za instytucjami liberalnej demokracji nawet wówczas, gdy uświadomią sobie, że nie stoi za nimi żadna konieczność. Jak miał nadzieję wyjaśnić, chociaż ukształtowanie się instytucji demokracji liberalnej było wynikiem historycznego przypadku, to sfera publicznych praw i wolności jest czymś wartościowym. W innych miejscach Rorty odwołuje się do odmiennych sposobów rozumienia liberalizmu, choćby do myśli Johna Stuarta Milla albo Johna Rawlsa. Przekonania owych myślicieli nie są w pełni zgodne, jednak autor nie poświęca szczególnej uwagi temu, aby je uzgodnić – można powiedzieć, że wykorzystuje inne książki w celu wyrażenia własnej orientacji w świecie. Rorty nie tyle rozwija teorię, pozwalającą na systematyczne wyjaśnienie liberalnej filozofii politycznej, co zajmuje stanowisko w rozmowie – w odpowiedzi na słabości stanowiska alternatywnego. Możemy zatem przyjąć, że pragmatyczny liberalizm jest wersją filozofii liberalnej, która w miarę potrzeb posługuje się narzędziami intelektualnymi wypracowanymi przez wyrazicieli wartościowych tradycji intelektualnych oraz politycznych. Wydaje się rzeczą charakterystyczną, że nie potrzebuje ona domknięcia, nie zmierza do ostatecznego sformułowania, chociaż przyjmuje jako oczywisty pogląd, że istnieją lepsze i gorsze ujęcia problemów filozoficznych oraz politycznych, które lepiej lub gorzej odpowiadają bardziej lub mniej wartościowym celom.

Pragmatyczna interpretacja liberalizmu niesie znaczące konsekwencje dla liberalnej teorii politycznej. W pierwszej kolejności pomaga wyjść naprzeciw ważnym krytykom, z którymi tradycyjnie spotykała się filozofia liberalna. Na przykład komunitaryści oraz postmoderniści przekonywali, że liberalizm opiera się na fałszywym pojęciu podmiotu. Zgodnie z taką linią krytyki liberalny podmiot jest abstrakcyjnym konstruktem, któremu (w modelu oświeceniowym) przysługują prawa albo którego celem (w modelu romantycznym) jest twórcza samorealizacja. Tego rodzaju podmiot nie posiada żadnych konkretnych właściwości. A zatem według krytyków liberalizm postuluje ideał człowieka wykorzenionego z życia społecznego – dla którego punktem odniesienia jest albo uniwersalne prawo, albo nieograniczona wolność. Lewicowi krytycy przekonywali, że owa indywidualistyczna koncepcja podmiotu prowadzi do niezrozumienia procesów społecznych oraz ekonomicznych – pomija praktyczne okoliczności, które definiują lub współkształtują losy człowieka, takie jak przynależność do określonej klasy społecznej, miejsce urodzenia albo wykształcenie rodziców. W takim razie chociaż teoria liberalna aspiruje do wyrażenia uniwersalnie ważnych norm moralnych, to liberalne ideały w rzeczywistości

odzwierciedlają wartości mieszczańskiego stylu życia przedstawicieli współczesnych zachodnich społeczeństw, zbyt często ignorując problemy warstw gorzej sytuowanych, które nie mają pieniędzy albo możliwości, żeby korzystać z szerokiego pakietu wolności osobistych. Analogiczna linia krytyki wywodzi się z myśli feministycznej, która wysuwa zarzut, że niektóre liberalne ideały, takie jak koncepcja autonomicznego podmiotu albo sprawiedliwości proceduralnej, wyrażają męskie wyobrażenia na temat wartościowego życia, które umniejszają znaczenie emocjonalności, czułości, relacji między ludźmi, doświadczenia współzależności albo odpowiedzialności za innych.

W reakcji na wszystkie podobne wątpliwości Rorty dokonuje takiej reinterpretacji tradycji liberalnej, aby żyła w dialogu z innymi tradycjami intelektualnymi, a przy tym stała się odporna na możliwie wiele uzasadnionych obiekcji. Broni zatem liberalnego Rawlsa przed zarzutami komunitaryzmu Sandela¹³, broni demokratycznego Habermasa przed zarzutami postmodernizmu Lyotarda¹⁴ albo przedstawia pragmatyczną interpretację feminizmu¹⁵, jednocześnie uznając potrzebę krytycznej rewizji filozofii liberalnej. Proponuję wobec tego przyjąć następującą zasadę interpretacyjną: wszystkie krytyczne argumenty przeciwko liberalizmowi należy rozumieć jako *prima facie* uzasadnione, ponieważ wyrażają autentyczne wartości etyczne. Żywotność pragmatycznego liberalizmu zależy od tego, na ile potrafi on uwzględnić w architekturze liberalnego porządku normatywnego naukę płynącą z argumentów krytycznych. Zamierzam w podobny sposób potraktować w tej pracy myśl Rorty'ego: pragmatyczna koncepcja liberalizmu będzie użyteczna, jeśli będzie zdolna rozwijać się pod wpływem słusznych motywów, które mogłyby stanowić źródło jej krytyki. Rzecz jasna nie można przy tym oczekiwać, że wszystkie żądania wysuwane wobec pragmatycznego liberalizmu będzie można spełnić, ponieważ – biorąc łącznie – z pewnością nie będą one spójne. Nie można być wszystkim dla wszystkich.

Idea pragmatycznego liberalizmu prowadzi do całościowej przebudowy teorii liberalnej. Wróćmy do przykładu abstrakcyjnego podmiotu, o którym mówi się zazwyczaj w nawiązaniu do liberalnych kontynuatorów myśli Immanuela Kanta – a do którego odnosiła się większość z wymienionych dotąd argumentów krytycznych

¹³ R. Rorty, *A defense of minimalist liberalism*, w: A.L. Allen, M.C. Regan (red.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 117–125.

¹⁴ Tegoż, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. J. Holzman, w: *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, wyb. M. Giżycki, Akademia Ruchu, Warszawa 1988.

¹⁵ Tegoż, *Feminism and pragmatism*, „The Tanner Lectures on Human Values”, 7 grudnia 1990, https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/t/rorty92.pdf (dostęp: 29.10.2021).

wobec liberalizmu. Otóż znika teraz warunek uniwersalizmu¹⁶. Z punktu widzenia pragmatyzmu Rorty'ego aktor działa w pewnym lokalnym kontekście, działanie rozumie się w kategoriach funkcji, jaką spełnia ono w praktyce społecznej, natomiast w sprawie uzasadnienia normy działania dopuszcza się wielość konkurencyjnych stanowisk. Wcześniej można było podejrzewać, że podmiot liberalizmu jest sztucznym konstruktem pojęciowym, odgrodzonym od świata zewnętrznego, któremu zależy jedynie na tym, by jego autonomia pozostała nienaruszona, zaś jego możliwości twórcze były w pełni rozwinięte. Teraz jednak podmiot jest już zawsze w działaniu i wśród innych ludzi – a pytanie dotyczy tego, jakie ukształtowanie relacji społecznych będzie służyć wolności jednostek jako osób żyjących w społeczeństwie i różniących się pod względem interesów, potrzeb oraz preferencji. Znika również problem sceptycyzmu epistemologicznego, trwale podważającego uzasadnienie wiedzy podmiotu o prawdzie i sprawiedliwości – w jego miejsce pojawia się praktyczne pytanie o to, jakie czynniki biologiczne i społeczne wpływają na kształtowanie się wiedzy i jak należy z tej wiedzy korzystać.

Jeśli przyjąć tego rodzaju sposób myślenia, kontrowersje takie jak spór o realizm–irrealizm albo obiektywizm–subiektywizm w teorii etyczno-politycznej po prostu nie mają okazji się pojawić, a po dłuższym kontakcie z pragmatycznym stylem myślenia jedynie z trudem będzie można sobie przypomnieć, dlaczego ktoś mógł zajmować się nimi na poważnie. Z kolei idee, które wcześniej ujmowano od strony negatywnej, takie jak wolność jednostki od władzy politycznej albo rynek wolny od państwowej ingerencji, należy teraz wyrazić w pozytywnym języku kształtowania relacji między działającymi w świecie aktorami i rozważać w kategoriach reguł funkcjonowania porządku politycznego. Zadanie nie polega już na tym, żeby rozpocząć od radykalnego sceptycyzmu i następnie przedstawić niepodważalne i uniwersalnie ważne uzasadnienie demokracji liberalnej. Zamiast tego wychodzimy od konkretnych historii oraz problemów społecznych i politycznych, aby sformułować odpowiedź w postaci koncepcji stabilnego porządku politycznego. Z punktu widzenia kryzysu demokracji liberalnej praktyczne pytanie problemowe brzmi następująco: w jaki sposób można przekształcić obecną sytuację polityczną w sytuację docelową, w której system polityczny, wyrażający ideały wolności w sferze prywatnej oraz solidarności w sferze publicznej, mógłby osiągnąć nowy moment stabilności?

B. Jak pisze Rorty, „pragmatyzm [...] to filozofia skrojona na miarę potrzeb politycznego liberalizmu, sposób na to, by polityczny liberalizm przyzwocić

¹⁶ W sprawie konsekwencji odrzucenia warunku uniwersalizmu w teorii liberalnej zob. J. Gray, *Ślad Oświecenia*, w: tegoż, *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 257–324.

prezentował się osobie mającej filozoficzne upodobania¹⁷. A zatem pragmatyczny liberalizm wyraża idee liberalizmu politycznego w terminach filozoficznego pragmatyzmu – rozwija etyczną oraz polityczną tradycję liberalizmu przez zastosowanie do niej pragmatycznego stylu myślenia.

Richard Bernstein wyróżnił sześć głównych tematów filozoficznego pragmatyzmu¹⁸. Według Bernsteina pragmatysta jest w pierwszej kolejności antyfundacjonistą i przyjmuje krytyczną postawę wobec kartezjanizmu. Oznacza to, że odrzuca pogląd, zgodnie z którym istnieje coś w rodzaju trwałej oraz niezmiennej podstawy wiedzy, na której możemy oprzeć się w myśleniu. Po drugie, pragmatysta wyznaje fallibilizm, to znaczy zakłada, że wszystkie nasze przekonania mogą podlegać rewizji w świetle nowych odkryć. Po trzecie, pragmatyzm zwraca szczególną uwagę na społeczny wymiar ludzkich praktyk, w analogii do wspólnotowej natury badań naukowych. Oznacza to, że wiedza powstaje w drodze krytycznego i eksperymentalnego testowania twierdzeń w obrębie pewnej zbiorowości, natomiast indywidualne sposoby rozumienia świata albo bycia w świecie zależą w istotnej mierze od praktyk i środków pojęciowych ukształtowanych w pewnej wspólnocie interpretacyjnej. W tym sensie indywidualność człowieka nie jest czymś danym, lecz raczej osiągnięciem kulturowym. Czwarty temat, który wymienia Bernstein, to pluralizm i przygodność. Pragmatyści twierdzą, że powinniśmy unikać dogmatyzmu – w praktyce zawsze istnieją alternatywne sposoby działania, a proces ich badania nigdy nie będzie w pełni uładowany ani zakończony. Bernstein wskazuje następnie, że pragmatyści przedkładają perspektywę działającego podmiotu nad perspektywę obserwatora, a zarazem nie uznają podziału na teorię i praktykę – wiedzieć coś oznacza działać w pewien sposób. Wreszcie, po szóste, Bernstein wskazuje, że dla pragmatysty demokracja jest nie tyle formą rządu, co etycznym sposobem życia.

Do wymienionych przez Bernsteina tematów będziemy wracać w dalszej części tej pracy. W tym miejscu zwróćmy uwagę na pewną różnicę między ujęciem tradycji pragmatycznej przez Bernsteina a poglądami Rorty'ego, która będzie miała znaczenie dla myśli politycznej. Otóż Rorty jest zdania, że z pragmatyzmu nie wynika dla polityki nic konkretnego, a zatem nie można wyprowadzić liberalizmu z pragmatyzmu – pragmatysta może być zarówno liberałem, jak i faszystą¹⁹. Jest to ważny kontekst interpretacji pragmatycznego liberalizmu, którego znaczenie łatwo zlekceważyć. Dla Williama Jamesa albo Johna Deweya, którzy

¹⁷ ORP, s. 315.

¹⁸ R.J. Bernstein, *The pragmatic turn*, w: tegoż, *Pragmatic Encounters*, Routledge, New York 2016, s. 28–39.

¹⁹ „Idea głosząca możliwość oceny poglądów filozofa dzięki przywołaniu ich użyteczności politycznej zdaje mi się odmianą niesłusznej, platońsko-straussowskiej koncepcji, zgodnie z którą sprawiedliwość nie zapanuje, póki filozofowie nie zostaną królami lub królowie filozofami”. FNLS, s. 67. Zob. EHO, s. 25.

należą do twórców amerykańskiego pragmatyzmu, filozofia ta była – podobnie jak dla Bernsteina – w naturalny sposób związana z ideałami demokracji liberalnej: pluralizmem społecznym, wolnościami politycznymi, współpracą obywatelską, pochwałą życiowych eksperymentów. James dedykował założycielski wykład filozofii pragmatycznej Johnowi Stuartowi Millowi, Dewey zaś postrzegał własne pisma filozoficzne, pedagogiczne, społeczne oraz polityczne jako składniki demokratycznego projektu cywilizacyjnego. Tymczasem Rorty zwraca uwagę, że pojęciowe instrumentarium pragmatyzmu może zostać wykorzystane w celach nieliberalnych. Co więcej, jego zdaniem filozofia pragmatyczna nie jest niezbędna do istnienia demokracji liberalnej, która może się na przykład opierać na uzasadnieniach wywiedzionych z myśli Kanta albo obywać bez filozoficznego wsparcia. Rorty przychylnie odnosi się do wysiłku autorów, którzy podejmują „próby konstruowania filozofii wokół społeczeństwa demokratycznego”²⁰ – zwraca jednak uwagę, że współcześnie społeczeństwo demokratyczne ani etyka liberalna nie wymagają i nie mogą oczekiwać filozoficznego ugruntowania. Filozoficzny pragmatyzm może zatem służyć jako narzędzie wyrażenia idei liberalno-demokratycznego porządku politycznego. Jednocześnie aby myśleć o liberalizmie na sposób pragmatyczny, trzeba już najpierw założyć liberalizm.

W jednym ze starszych esejów Rorty wskazuje na trzy główne przekonania właściwe myśli pragmatycznej. Pierwsza cecha pragmatyzmu to „antyesencjalizm w odniesieniu do pojęć takich jak »prawda«, »poznanie«, »język«, »moralność« i podobnych obiektów filozoficznego teoretyzowania”²¹. Oznacza to, że możemy się przekonać o znaczeniu tych pojęć w związku z praktyką społeczną, ale nie możemy odkryć tego, co moralne, przez refleksję nad pojęciem moralności – moralność nie posiada istoty, która oczekiwałaby na odkrycie. Mimo to istnieją rzecz jasna lepsze i gorsze ujęcia moralności. Po drugie, jak pisze Rorty, „nie istnieje epistemologiczna różnica między prawdą o tym, co być powinno, a prawdą o tym, co jest, ani też jakaś metafizyczna różnica między faktami i wartościami, czy jakaś metodologiczna różnica między etyką i nauką”²². Z podejściem tym wiąże się odrzucenie kolejnych dualizmów, takich jak rozróżnienie na rozum i namiętność. Po trzecie, pragmatyzm to „doktryna, według której w dociekaniach nie ma żadnych ograniczeń z wyjątkiem konwersacyjnych – żadnych hurtowo wziętych ograniczeń wywiedzionych z natury przedmiotów, umysłu, języka, a tylko detaliczne ograniczenia zgłaszane w uwagach naszych kolegów-uczonych”²³. Nie mniej ważne charakterystyki pragmatyzmu znaleźć można

²⁰ PIS, s. 108.

²¹ KP, s. 208.

²² Tamże, s. 209–210.

²³ Tamże, s. 211.

również w innych artykułach Rorty'ego. Jak pisze filozof, „nie sądzę, że istnieje jakakolwiek potrzeba, aby czyjeś poglądy miały esencję”²⁴. Gdzie indziej dodaje: „nie sądzę, że pragmatyzm posiada Prawdziwą Tożsamość [True Self]”²⁵.

Jak zatem czytać Rorty'ego? Z pewnością można powiedzieć, że filozofia pragmatyczna nie posiada naturalnego początku ani zakończenia. Pragmatyzm nie wychodzi od fundamentalnych przesłanek, z których można by następnie wyprowadzić całościowy system myślenia. Myśl pragmatyczna nie będzie zatem miała wersji kanonicznej, a jej poszczególne sformułowania będą się różniły ze względu na przebieg rozmowy. Chociaż o pragmatyzmie można opowiedzieć w trybie wykładu, to jego znaczenie stanie się bardziej konkretne dopiero w kontekście wymiany poglądów między rozmówcami albo w odpowiedzi na problemy działania w określonych warunkach historyczno-społecznych. W związku z tym trudno także mówić o przedstawionej monologicznie, z góry określonej filozofii pragmatycznego liberalizmu. Abstrakcyjny oraz sceptyczny wymiar liberalizmu przeszłości, który wyrażał się w niechęci do dogmatyzmu i rozstrzygania zbyt wielu problemów moralnych na poziomie teorii, zostaje następująco wyjaśniony w terminach pozytywnych: pragmatyczny liberalizm ma już w zamyśle charakter kooperatywny i w momencie wykładu może zyskać dopiero przybliżone znaczenie. Wysłunięcie pozytywnego twierdzenia jest już ruchem w grze polityki kulturalnej, dokonuje się w odpowiedzi na wcześniejsze posunięcia, wymaga osadzenia myśli oraz działań w pewnej sytuacji problemowej. Można zatem powiedzieć, że filozofię Rorty'ego lepiej rozumieć w kategoriach nie zbioru twierdzeń teoretycznych, lecz szeregu odpowiedzi na szereg wypowiedzi wygłoszonych w szeregu rozmów.

Wygrywając jedne słowniki przeciwko innym, Rorty zwraca uwagę na filozoficzne opozycje, które można wykorzystać w celu skontrastowania bardziej lub mniej owocnych sposobów mówienia. Nie przyjmuje jednak założenia, że tego rodzaju rozmowa dotrze do określonego punktu, w którym zostanie zakończona, jak gdybyśmy mogli wreszcie znaleźć właściwe słowa – nic nie zmusza nas do tego, by w którymś momencie przestać. Zgodnie z takim podejściem przyszłość kandyzmu albo chrześcijaństwa nie zależy od tego, czy uda się rozwiązać istniejące na ich gruncie problemy teoretyczne, ale od tego, czy związane z nimi słowniki będą w przyszłości pomocne w praktyce społecznej. Można powiedzieć, że Rorty rozróżnia teksty przede wszystkim na użyteczne oraz bezużyteczne – i sugeruje, że czytając tekst, interpretujemy go ze względu na własne cele²⁶. Niektóre proble-

²⁴ TCF, s. 89.

²⁵ R. Rorty, *Response to Richard Bernstein*, w: H. Saatkamp (red.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville–London 1995, s. 68.

²⁶ Zob. tegoż, *The historiography of philosophy: Four genres*, w: tegoż, J.B. Schneewind, Q. Skinner (red.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 49–76.

my filozoficzne wymagają rozwiązania, inne porzucenia, ale filozofia jako taka nie musi niczego konkretnego ustalić. W samej filozofii nie ma również niczego takiego, co wymagałoby wyjaśnienia. W praktyce lektury tekstu filozoficznego nie jest bardzo ważne, czy jego autor ma rację, ale czy w owocny sposób uruchamia naszą wyobraźnię. Formacja, którą Rorty określa mianem kultury literackiej, „poszukuje zbawienia” w próbie zapoznania się z „możliwie największą różnorodnością ludzi”, w dotarciu do „granic ludzkiej wyobraźni”²⁷. Cechą dobrej filozofii jest zatem nie większa szczegółowość, ale większa wyobraźnia. Rolą filozofii jest prezentowanie filozofii, a nie reprezentowanie czegoś innego.

Znaczenie pragmatycznego liberalizmu można wyrazić za pomocą czterech haseł: funkcjonalizm, kontekstualizm, pluralizm oraz liberalna polityka kulturalna. Po pierwsze, pragmatyzm wiąże się ze skłonnością do rozumienia praktyki społecznej w kategoriach funkcji, jaką pełnią w niej określone urządzenia społeczne. Zgodnie z takim stanowiskiem, aby rozumieć znaczenie praktyki społecznej, musimy rozumieć reguły, którymi się ona rządzi. William James pisał, że o znaczeniu twierdzenia przesądzają jego praktyczne konsekwencje. Aby ocenić znaczenie przekonania, należy rozważyć, na czym polega jego stawka (*cash value*). Trzeba zatem sprawdzić, z jakimi innymi przekonaniemmi się ono wiąże i jaka jest z perspektywy aktora cena jego utrzymania lub zmiany – jaką funkcję pełni ono w pewnym sposobie życia. Mówiąc językiem Rorty’ego, jeśli rozumiemy reguły pewnej gry językowej, to posiadamy wyjaśnienie, dlaczego aktorzy wykonują kolejne ruchy.

Po drugie: kontekst. Rorty zwraca uwagę, że nie możemy „wyjść z własnej skóry”, aby z pozycji bezstronnego arbitra porównać nasz sposób mówienia i działania z dostępnymi alternatywami. Zamiast tego zakładamy pewien kontekst działania, żeby rozumieć problem i rozwiązanie. A zatem scena jest już zawsze przygotowana – następnie wykonujemy kolejne posunięcia w grze, wpływając na jej dalszy przebieg. Zmiana przekonania albo sposobu działania wymaga czegoś, co Rorty określa mianem redeskrypcji albo rekontekstualizacji – nowego sposobu mówienia, nowego rozumienia kontekstu działania. W praktyce oznacza to, że polityka jest lokalna: aktorzy muszą orientować się w swoich działaniach na audytorium, które odnosi się do konkretnej rzeczywistości materialnej i symbolicznej²⁸. Tym samym rozumu nie sposób oddzielić od emocji, argumentu od retoryki, tradycji od racjonalności.

Po trzecie: pluralizm. Rorty przyjmuje stanowisko, zgodnie z którym nie musimy poszukiwać całościowego obrazu świata – być „zauroczeni dziełem

²⁷ FPK, s. 147–152.

²⁸ Stanley Fish posługuje się w podobny sposób terminem „lokalizm”. Zob. S. Fish, *There’s No Such Thing as Free Speech: And It’s a Good Thing, Too*, Oxford University Press, New York–Oxford 1994.

[tylko] jednego poety”²⁹. Oznacza to, że istnieją alternatywne, wartościowe interpretacje sytuacji społecznych. Co ważne, takie ujęcie pozwala rozumieć różnice między aktorami jako różnice w kwestii preferowanej praktyki działania, a nie różnice między racjonalnym i nieracjonalnym. Wielu komentatorów filozofii Rorty’ego wyciąga z tego błędny wniosek, że konsekwencją pragmatyzmu jest relatywizm, według którego wszystkie poglądy są sobie równe, a pragmatysta programowo unika zobowiązań moralnych. Nie jest to prawda. Pragmatysta o przekonaniach liberalno-demokratycznych może po prostu przyjąć, że warto działać na rzecz liberalno-demokratycznego porządku politycznego, który pozwala na współistnienie wartościowych sposobów życia. Po czwarte zatem, w warunkach pluralizmu Rorty opowiada się za liberalną polityką kulturalną.

Można powiedzieć, że w ten sposób zataczamy w procesie interpretacji koło: porządek wyjaśniania sytuacji problemowej postępuje od analizy działania, które ma miejsce w pewnym kontekście, dającym się przedstawić na wiele sposobów, na co pozwala liberalna polityka kulturalna, za którą aktor opowiada się w działaniu. Językowa interpretacja praktyki społecznej ma charakter publiczny i wymaga orientacji na innych uczestników interakcji – aktor zawsze zakłada odniesienie do uczestników procesu komunikacji i zdaje sobie sprawę, że mogą oni podważać jego twierdzenia lub postulowane normy działania. Aktor przyjmuje zatem w działaniu nastawienie komunikacyjne, to znaczy przedstawia interpretację sytuacji albo normę działania zawsze w taki sposób, że jego twierdzenie uwzględnia już odniesienie do perspektyw innych aktorów, z którymi może dążyć do porozumienia lub konfliktu, w zależności od przyjmowanych przez strony (*implicite*) celów. Zgodnie z tym sposobem myślenia można również powiedzieć, że znaczenie samej ekspresji zależy od jej relacji do innych ekspresji uczestników, a także alternatywnych możliwości ekspresji. Owa seria wielostronnych interakcji między uczestnikami może w następnych krokach prowadzić do zmiany przyjmowanej przez nich definicji sytuacji i korekty norm działania. Robert Brandom ujmuje ową praktykę w kategoriach *deontic scorekeeping*, to znaczy społecznego procesu śledzenia uprawnień i zobowiązań podejmowanych przez strony w postaci ruchów, jakie wykonują one w grze wzajemnego przedstawiania sobie racji oraz pytania o racje (*giving and asking for reasons*)³⁰. Tego rodzaju proces interpretacyjny nie kończy się w żadnym określonym momencie. Pragmatycznie pojmowany liberalny porządek polityczny musi być ciągle skuteczny, wywierać skutki, nieustannie podlegać reprodukcji i transformacji – aby istnieć.

²⁹ FPK, s. 63.

³⁰ Zob. rozdział trzeci w: R. Brandom, *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge 1998, s. 141–198.



Rorty z reguły wyrażał własne poglądy filozoficzne w dialogu z innymi autorami lub w opozycji do nich, dlatego nie może być wyłącznym bohaterem tej pracy. Wielokrotnie pomocne okazuje się porównanie jego poglądów z twierdzeniami głoszonymi przez myślicieli, których filozofia stanowi ważny punkt odniesienia dla jego pragmatyzmu. Takie podejście pozwala ujawnić podobieństwa oraz różnice między ideami amerykańskiego autora a pokrewnymi wartościowymi projektami filozoficznymi, które cechuje większa systematyczność – w podobny sposób, w jaki John Gray korzystał z filozofii Josepha Raza, aby wyjaśnić poglądy Isaiaha Berlina w książce na temat jego filozofii³¹. Korzystam w szczególności z zaangażowania Rorty’ego w dyskusje z szeregiem współczesnych teoretyków polityki, takich jak John Rawls, Ronald Dworkin, Nancy Fraser, a zwłaszcza Jürgen Habermas. Odwołuję się również do pragmatyzmu Roberta Brandoma, doktoranta Rorty’ego w Princeton w latach siedemdziesiątych minionego wieku. Brandom nie zajmował się bezpośrednio filozofią polityki, ale przedstawił wszechstronną pozytywną teorię filozoficznego pragmatyzmu, blisko związaną z myślą Rorty’ego. Niekiedy korzystam również z pojęć, które nie występują oryginalnie w tekstach omawianego autora, jeśli pozwala to w zwięzły sposób scharakteryzować jego filozofię. Tego rodzaju propozycje są za każdym razem oznaczone w tekście, a poglądy wyrażane wprost przez samego Rorty’ego są opatrzone odniesieniami do jego pism. Podaję oznaczenia tekstów w języku polskim, kiedy istnieje taka możliwość, niekiedy modyfikując przekład, aby uczynić dane twierdzenie jaśniejszym albo bardziej precyzyjnym w dyskutowanym kontekście – tego rodzaju interwencja jest każdorazowo odnotowana w przypisie.

Pragmatyzm Rorty’ego znajduje się w opozycji do projektów intelektualnych, które miały na celu ugruntowanie filozofii. W rozdziale pierwszym omawiam trzy sposoby na ugruntowanie filozofii, które można wyróżnić na podstawie dyskusji podejmowanych przez amerykańskiego autora, a także wyjaśniam, z jakich powodów Rorty odrzuca każdy z nich. Fundacjonizm, niezależnie od tego, czy występuje pod postacią racjonalizmu, empiryzmu czy naturalizmu, opiera się na założeniu, że wiedza posiada trwałą podstawę – że istnieje bazowe słownictwo, które opisuje rzeczywistość i wyraża racjonalne intuicje, adekwatne reprezentacje umysłowe albo kod uniwersalnej nauki. Z kolei transcendentalizm rezygnuje z idei fundamentów poznania jako narażonej na argumenty sceptyczne, dlatego robi krok wstecz, szukając powodzenia w metateorii, która określa warunki formułowania

³¹ J. Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, Princeton University Press, Princeton 1996.

twierdzeń pierwszego rzędu. Przykładem tego rodzaju podejścia jest filozofia krytyczna Kanta, która wychodzi od refleksji na temat warunków możliwego poznania. W tym miejscu omawiam również poglądy filozoficzne Johna Rawlsa, który przedstawia szereg proceduralnych warunków dochodzenia do zasad sprawiedliwości. Podejście trzecie – kantowski pragmatyzm – odrzuca transcendentalizm filozofa z Królewca, jednak podtrzymuje ideę formalnego testu ważności norm przyjmowanych w praktyce. W filozofii Habermasa oraz Dworkina teoria wywodzi się ze sfery praktyki społecznej, aby następnie potwierdzić jej ważność – w tym sensie autorzy ci podejmują próbę ugruntowania filozofii od wewnątrz, za pomocą środków dostępnych w praktyce społecznej. Na tym tle można następnie wyjaśnić znaczenie pojęć widniejących w tytule najbardziej znanej książki Rorty’ego: przygodność, ironia i solidarność. Pojęcia te mają w zamyśle pozwolić na wyrażenie samoświadomości społeczeństwa liberalnego, które pojmuje porządek polityczny w kategoriach historycznych źródeł, a nie teoretycznych uzasadnień. Rozwijam te wyjaśnienia, omawiając konsekwencje poglądów Rorty’ego dla teorii politycznej, przy pomocy trzech dalszych koncepcji: idei pierwszeństwa demokracji przed filozofią, pojęcia postmodernistycznego mieszczkańskiego liberalizmu oraz postulatu minimalizmu w filozofii politycznej. Na koniec rozdziału pierwszego rozważam kwestię znaczenia filozofii w kulturze z punktu widzenia pragmatyzmu Rorty’ego.

Zwrot pragmatyczny ma z początku charakter krytyczny. Polega na przejściu od ahistorycznej teorii do historycznie pojmowanej praktyki przez negatywną ocenę konkurencyjnych projektów filozoficznych. Po zwrocie pragmatycznym Rorty staje przed zadaniem pozytywnym, to znaczy przed pytaniem o to, w jaki sposób należy działać. W ten sposób natrafiamy na dwa problemy, które zajmują także Rawlsa. W procesie poszukiwania pragmatycznej alternatywy wobec dotychczasowej tradycji filozoficznej najpierw pojawia się kwestia filozoficznego pluralizmu, co w następnym kroku prowadzi do postawienia pytania o znaczenie sprawiedliwości we wspólnocie politycznej, w której współistnieją przeciwne sobie koncepcje dobrego życia. Owych dwóch zasadniczych tematów liberalizmu politycznego dotyczą kolejno rozdziały drugi i trzeci. W rozdziale drugim analizuję w trzech krokach znaczenie pojęcia pluralizmu w myśli Rorty’ego. Dobry punkt wyjścia do dyskusji daje porównanie poglądów Rorty’ego i Dworkina. Autorów łączy filozoficzny pragmatyzm, jednak Dworkin argumentuje na rzecz etycznego monizmu, podczas gdy Rorty opowiada się za koncepcją pluralizmu wartości. Wyjaśnienie różnic między nimi umożliwia klarowne przedstawienie stanowiska Rorty’ego, który przyjmuje – na razie w sensie negatywnym – że nie istnieje coś takiego jak domknięty światopogląd. Następnie omawiam sformułowany przez Rorty’ego postulat pluralizmu filozoficznego, wyrażony w opozycji zarówno wobec myślicieli oświeceniowych, jak i romantycznych. Wreszcie przechodzę do omówienia kwestii pluralizmu politycznego: najważniejsza

konsekwencja pluralizmu w teorii politycznej polega na wprowadzeniu rozróżnienia na sferę prywatną oraz sferę publiczną.

Rozdział trzeci dotyczy problemu sprawiedliwego porządku politycznego, który również omawiam w trzech krokach. Pytanie pierwsze dotyczy zakresu wspólnoty politycznej, czyli jej zewnętrznych granic. W tym kontekście rozważam różnice między kontekstualizmem Rorty'ego a uniwersalizmem Habermasa. Rorty zgadza się z Habermasem, że aspiracją moralną polityki demokratycznej jest utworzenie wspólnoty kosmopolitycznej, ale zwraca uwagę, że jako ludzie jesteśmy członkami różnych wspólnot, wobec których mamy nadzieję zachować lojalność – i w sytuacji konfliktu między przeciwnymi sobie zobowiązaniami moralnymi nie sposób przesądzić *a priori*, które z owych więzów grupowych będą miały większą wartość. Kwestia druga dotyczy reguł sprawiedliwości wewnątrz wspólnoty politycznej o już ustalonych granicach. W tym względzie kontrastuję myśl Rorty'ego i Rawlsa. Jedną z różnic między autorami tkwi w samym porządku wyjaśniania problemu sprawiedliwych instytucji. Rawls przyjmuje Kantowską wizję podążania za regułą, według której należy najpierw sformułować normę postępowania, a następnie działać w zgodzie z maksymą. W tym sensie postępowanie sprawiedliwe polega na afirmowaniu norm przyjętych w dobrze urządzonej zbiorowości. Rorty przeciwstawia tego rodzaju stanowisko pragmatyzmowi Deweya, według którego reguły słusznego postępowania przypominają podsumowanie wniosków płynących z kultywowania dobrych praktyk. Z punktu widzenia pragmatyzmu Rorty'ego pojęcie sprawiedliwości wyraża się nie tyle w opisie pewnego abstrakcyjnego dobrze urządzonego porządku instytucjonalnego, do którego zasad należy się stosować, lecz w procesie konstytuowania się sprawiedliwego społeczeństwa. Można zatem powiedzieć, że dążenie do sprawiedliwości przypomina próbę ustawicznego przechodzenia od stanu A do stanu B, co może polegać albo na reprodukcji sprawiedliwej normy, albo na naprawie niesprawiedliwości. W kroku trzecim rozważam trzy zarzuty wobec myśli politycznej Rorty'ego: że jest sceptyczna (Bernstein), w gruncie rzeczy niepolityczna (Fraser) i nie dysponuje kryterium postępu (Habermas). Zarzuty te sprowadzają się łącznie do twierdzenia, że przyjęcie perspektywy pragmatycznego liberalizmu Rorty'ego prowadzi do politycznego konserwatyzmu.

W rozdziale czwartym rozważam pragmatyczne pojęcie rozumu komunikacyjnego, porównując w tym celu znaczenie kategorii racjonalności oraz normatywności w filozofii Rorty'ego oraz Habermasa. Jest to ważna kwestia, ponieważ Rorty musiał się mierzyć z zarzutem, że jeśli odrzuca oświeceniowy racjonalizm, to jego filozofia jest irracjonalna – a wówczas nie będzie użyteczna w roli filozoficznej artykulacji liberalizmu politycznego. Z analizy tej płynię podwójny wniosek. Po pierwsze, Rorty dokonuje naturalizacji pojęcia rozumu. Po drugie, rozumne działanie staje się teraz kategorią polityczną, a nie epistemologiczną.

W odróżnieniu od postmodernistów, którzy przedstawiali uniwersalny rozum oświecenia jako totalitarny w swojej nieograniczonej woli władzy, Habermas wyjaśniał, że oświeceniowa koncepcja rozumu nie była zbyt ekspansywna, lecz zbyt ograniczona. Jego zdaniem rozumne twierdzenia dotyczące rzeczywistości obejmowały dotąd wyłącznie roszczenie do obiektywnej prawdy, w związku z czym rozum nie mógł zdać sprawy z komunikacyjnej oraz demokratycznej natury racjonalnej argumentacji. A zatem Habermas opowiadał się za poszerzeniem pojęcia racjonalności, rozwijając koncepcję rozumu instrumentalnego do postaci rozumu komunikacyjnego. Jednak zdaniem Rorty'ego utknął on w pół drogi między Kantem a pragmatyzmem. Można powiedzieć, że Rorty wykonuje analogiczny ruch, poszerzając pojęcie rozumnego działania, które z punktu widzenia pragmatycznego liberalizmu wyraża się w empirycznych praktykach społeczeństwa demokratycznego – w praktyce politycznej. Argument z racjonalnego ugruntowania porządku politycznego może więc być nośny jedynie wówczas, gdy jego odbiorcy mają już przekonanie o jego słuszności albo brakuje im siły, żeby przeciwstawić się systemowi politycznemu jako całości – w tym sensie argument taki nie może obronić porządku politycznego, lecz tylko przywołać znaczenie tego, co obowiązujące. W związku z tym polityka może posiadać trwałą podstawę jedynie wówczas, gdy statyczny kontekst polityczny pozwala jej osiąść w miejscu – gdy panuje zgoda co do norm; w razie pojawienia się wątpliwości co do obowiązujących reguł działania wystarczy przypomnieć o tym, co zostało zapomniane. Tymczasem z punktu widzenia pragmatyzmu filozofia i polityka podlegają ustawicznej transformacji. Jak pisze Rorty, „podczas gdy liberalny metafizyk sądzi, że dobry liberał wie, iż niektóre kluczowe twierdzenia są prawdziwe, liberalna ironistka uważa, że dobry liberał posiada pewnego rodzaju wiedzę praktyczną [*know-how*]”³². Zamiast pytać: „jakie jest formalne umocowanie porządku politycznego?”, lepiej zatem pytać: „jakie ruchy polityczne należy wykonać?”.

³² PIS, s. 151.