

Richard Rorty

## **Autobiografia intelektualna<sup>1</sup>**

Kiedy byłem dzieckiem, uznawałem za coś oczywistego, że nim dorosnę, przeczytam każdą książkę w bibliotece, a ich treści ułożą się w piękny, wymowny wzór – źródło niezbędnych wskazówek dla doskonałego żywota. Dziś mam siedemdziesiąt lat i wiem, że powinienem być mądrzejszy. A jednak w dalszym ciągu łapię się niekiedy na myśli, że gdybym tylko przeczytał kilka książek więcej i gdyby były to te właściwe książki, to nie napotkałbym już nigdy wątpliwości w kwestii sposobu działania, nie nękałyby mnie żadne dwuznaczności, żadne dylematy. Wszystko nabrałoby w końcu kształtu.

Jednak gdy tylko wraca do mnie zdrowy rozsądek, wiem, że jestem zarazem igraszką przypadku i dzieckiem swoich czasów. Gdybym miał spisać tytuły wszystkich książek, które wzbudziły we mnie zachwyt, a których treści próbowałem ze sobą uzgadniać, i gdyby taką listę odnaleziono w jakimś archiwum za sto lat, wydałaby się czymś wręcz groteskowym. Byłoby oczywiste, że owa lista lektur – formująca trzon mego życia intelektualnego – stanowiła efekt idiosynkratycznych odpowiedzi na przeróżne mody intelektualne panujące w okresie mego żywota.

Staralem się ratować twarz w zderzeniu z owym dającym do myślenia faktem, utrzymując, że akceptacja przygodności pozwala uniknąć dogmatyzmu. Taki unik nie jest na ogół kwestią odpowiednich argumentów wspierających nasze poglądy – skoro uznanie czegoś za dobry argument, z całym szacunkiem dla Platona czy Habermasa, jest w tym samym stopniu relatywne wobec przygodnych okoliczności, co uznanie stosowności pewnej listy lektur. W przeważającej mierze jest to kwestia chęci przedyskutowania niektórych

---

<sup>1</sup> Tłumaczenia dokonano na podstawie maszynopisu przekazanego prof. Andrzejowi Szahajowi przez Autora w 2003 roku. Nieco skrócona wersja ukazała się w: R. Rorty, *Intellectual Autobiography*, (w:) *The Philosophy of Richard Rorty*, red. R.E. Auxier, L.E. Hahn, Library of Living Philosophers, t. XXXII, Open Court: Chicago and La Salle, Illinois 2010, s. 3–24.

spraw z innymi osobami – ludźmi, których idiosynkratyczne odpowiedzi na przygodność tych samych czasów różnią się od naszych własnych. Taka chęć przybiera na sile, w miarę jak wzrasta w nas świadomość tego, że nasze własne przekonania to efekt usilnych starań sklecenia czegoś z materiału, jaki włożył nam w ręce los.

Jeśli potrafisz wysnuć w miarę spójną opowieść o charakterze owego klecenia oraz przebiegu konwersacji toczonych z innymi ludźmi, znaczy to, że udało ci się odnaleźć wzór odpowiedni do tego, by rzutować go na lektury, które zdarzyło ci się czytać, czy życie, które zdarzyło ci się wieść. Przygodność alternatyw, jakie napotykaamy w toku naszego życia, oznacza bowiem, że nie istnieje nic takiego, jak „doskonałe życie ludzkie”. Istnieją jedynie lepsze lub gorsze żywoty poszczególnych osób, rzuconych w konkretne czasy i miejsca. Infantylnie marzenia, w których wszystko znajduje raz na zawsze właściwe sobie miejsce, są tyle nieuchronne i inspirujące, co w końcu także szkodliwe.

W toku sześćdziesięciu lat wędrówek pomiędzy regałami bibliotek nieraz dałem się oczarować pełnej polotu, na wskroś oryginalnej książce – takiej, która napawała mnie dumą przynależności do tego samego gatunku, co jej autor. Pełen uniesienia po takiej lekturze, w końcu, po jakimś czasie, natrafiałem na inną, równie przejmującą, co tamta – tyle, że trudną do pogodzenia z poprzedniczką. Próbowałem więc wypełnić dzielącą je przepaść, znaleźć taki sposób ponownego przedstawienia treści każdej z nich, aby znalazło się w niej miejsce na treści tej drugiej.

Właśnie dlatego moje własne książki przeważnie stanowią próby „fuzji horyzontów”, jak to określił Gadamer. Nigdy nie potrafiłem zgodzić się z tezą Kierkegaarda, zgodnie z którą w kwestiach najważniejszych zawsze jesteśmy skazani na albo–albo. W sporze Hegla z Kierkegaardem zawsze trzymam stronę tego pierwszego. Używam prawa wyłączonego środka, aby ponownie przedstawić, a tym samym komplikować dostępne alternatywy, nie zaś narzucać wybór tylko jednej z nich.

Za moich wczesnych, marzycielskich lat, miałem nadzieję, że takie koncyliacyjne projekty zyskają w końcu zwieńczenie w tym, co Peirce nazwał „poglądem, który na mocy przeznaczenia musi być zaakceptowany przez wszystkich badaczy”. Jednak w miarę mojego stopniowego godzenia się z faktem przygodności, stawałem się coraz bardziej przekonany, że idea przeznaczonej nam stacji docelowej – głosząca, że racjonalni badacze muszą nieuchronnie przystać na tylko jeden pogląd – stanowi jeszcze jedną próbę ucieczki z czasowości w wieczność, ostatnią ułomność Hegłowskiego Ducha.

Stąd też tak wiele spośród moich prac opierało się na formułowaniu wątpliwości wobec zasadności stosowania takich kategorii, jak „umiłowanie prawdy”, „absolutna ważność”, „ostateczne rozstrzygnięcie”. Typowy sposób używania tego typu sformułowań sprzyja powstawaniu urojeń, bez których

w dłuższym przedziale czasu będzie nam się żyło lepiej. Do takich urojeń należy bycie ulubieńcem losu, wiernym stronnikiem rzeczywistości, oddanym służą prawdy, strażnikiem rozumu – a nie po prostu jeszcze jednym wytworem zmiennych okoliczności. Nawet Hegel, ten wielki ironista, dawał się niekiedy porwać tego typu urojeniom. Z kolei Heidegger, ten wielki egotysta, nigdy nie zdołał im uciec.

Poza okresem, kiedy próbowałem, dość nieudolnie, stosować się do lokalnych paradygmatów profesjonalnego filozofowania (trwał on jakąś dekadę), nigdy nie myślałem o sobie jako kimś rozstrzygającym któryś z tak zwanych „problemów filozoficznych”. Takie problemy to moim zdaniem nic innego jak historyczne artefakty, wynalazki tworzone przez nietuzinkowych myślicieli dla potrzeb retorycznych i pedagogicznych. Myśliciele tego rodzaju wynajdują nowe sposoby percypowania rzeczy, choć częstokroć dochodzą do wniosku, że korzystniej będzie reklamować je jako nowe rozwiązania starych problemów. Zadaniem stojącym przed mało oryginalnymi synkretystami mojego pokroju jest snucie narracji łączących wytwory umysłów oryginalnych – narracji tłumaczących między innymi rozkwit i upadanie poszczególnych problemów filozoficznych.

Bardzo przypadła mi do gustu Wittgensteinowska idea filozofii jako terapii. Cel takiej terapii upatruję jednak nie tyle w zamianie sensu w bezsens czy sprowadzaniu kogoś na ziemię, ile raczej w propozycjach zastąpienia dawnych tworców wyobraźni, dziś zleżałych i pozostających w nieładzie, tworamii nowymi i atrakcyjnymi. Nie sądzę, aby owa terapia mogła kiedykolwiek, jak ujął to Wittgenstein, „przynieść filozofii ukojenie”. Wierzę bowiem, że proces filozoficznego odmładzania nigdy nie sięgnie kresu – ludzka wyobraźnia w przyszłości zawsze przekroczy wyobraźnię z przeszłości. Znaczy to, że zawsze znajdzie się jakiś nowy horyzont do przyłączenia, nowe filozoficzne niepokoje wołające o naszą uwagę, stare problemy filozoficzne wymagające rozwiania i nowe oczekujące na wyjaśnienie. Mam też nadzieję, że nigdy nie przestaną powstawać książki na wskroś oryginalne i obrazoburcze.

Z wytęsknieniem oczekuję wszakże dnia, w którym filozofowie przestaną myśleć o sobie, że są tymi, którzy „rozwijają wiedzę”. Nigdy nie potrafiłem wziąć na serio sugestii, jakoby któryś z filozofów rozstrzygnął jakąś kwestię raz na zawsze. Takie rozstrzyganie uznać można za cel kucharzy, rzemieślników, prawników, przyrodników, biznesmenów oraz innych osób, których dążenia i działania nie poddają się dyskusji. Nie stosuje się ono jednak do filozofów. Ci, podobnie jak poeci i prorocy, pomagają tworzyć nowe języki i nowe praktyki społeczne. Ich specjalnością jest wyobraźnia, nie zaś wnioskowanie.

Powyższy pogląd na funkcje filozofów skłania mnie do traktowania tych spośród nich, których podziwiam najbardziej, nie jako rozstrzygających jakies problemy, ale jako autorów propozycji pełnych polotu, nowych sposobów

syntezowania. Swoją własną rolę upatruję w wynajdywaniu sposobów łączenia ich pism. Stąd też większość czasu spędziłem na godzeniu ze sobą par filozofów (Nietzsche i James, Dewey i Heidegger, Gadamer i Davidson, Putnam i Derrida, Dennett i Wittgenstein) – niekiedy ku ich znacznemu skrępowaniu oraz irytacji.

\*\*\*

Ze swą pierwszą parą filozofów zapoznałem się w wieku lat trzynastu. Byli to Platon i Nietzsche. Moja reakcja była następująca: nie mogą mieć oni racji jednocześnie, choć z pewnością musi istnieć jakiś sposób ich pojednania. Być może Sokrates mógłby być uznany za wczesną wersję Zaratustry? Czy nie można by uznać woli władzy za alternatywny opis pragnienia realizacji Piękna i Dobra? Dzięki lekturze Platona i Nietzschego z niejaką ulgą uznałem, że może jednak nie będę musiał czytać *wszystkich* książek z biblioteki. Mogę przeczytać jedynie książki *filozoficzne*, a więc spijające śmietankę z pozostałych. W miarę dorastania pozbyłem się tego złudzenia. Dziś jednak kanon myśli zachodniej jawi mi się jako ściśle określona, odseparowana od innych tradycja intelektualna.

Podobnie jak większość nastolatków, którzy swą przygodę z filozofią rozpoczęli od lektury tych właśnie dwóch autorów, uznałem początkowo, że jedyne doniosłe pytanie to: „Czy istnieją absoluty?”. Wielu spośród moich znajomych, profesorów filozofii – włączając tych, którzy od uzyskania tytułu doktora nie czytali żadnych dzieł filozoficznych oprócz artykułów z najnowszych numerów czasopism – zwierzyło mi się, że oni także ukończyli kierunki filozoficzne powodowani chęcią odnalezienia odpowiedzi na to samo pytanie. Nim jednak podjęli studia doktoranckie, zwrócili się już ku innym, bardziej owocnym kwestiom. W dalszym ciągu potrafią jednak, jak utrzymują, dostrzec genealogiczne więzi łączące owe raczej techniczne i dość zawiłe problemy, nad którymi debatują dziś na łamach czasopism, z tymi, z którymi zetknęli się po raz pierwszy w Platonijskim *Protagorasie*.

Gdy podjąłem w 1946 roku, w wieku zaledwie piętnastu lat, studia na Uniwersytecie w Chicago, brałem udział w eksperymentalnym programie (tak zwanym Kolegium Hutchinsa) werbowania studentów z drugich klas liceów. Program ten dawał sposobność uzyskania stopnia licencjata po ukończeniu czternastu obowiązkowych rocznych kursów (trzech humanistycznych, trzech z zakresu nauk społecznych, trzech z zakresu nauk przyrodniczych oraz po jednym z filozofii, pisania esejów, matematyki i języka obcego). Robert Maynard Hutchins znany był ze swego przeświadczenia o niepowątpiewalnym istnieniu absolutów, z którymi z konieczności należy zapoznawać studentów. Widział on w sobie uczestnika krucjaty dającej odpór pragmatycznemu i „relatywistycz-

nemu” dziedzictwu Deweya, który w tamtych czasach ciągle był najwybitniejszym i najbardziej cenionym w Ameryce intelektualistą. I choć doszedłem później do wniosku, że ogólnie rzecz biorąc to Dewey miał rację, zaś Hutchins się mylił, to i tak zawsze towarzyszyło mi poczucie długu wdzięczności za wykształcenie, które pozyskałem w Kolegium Hutchinsa. Było ono idealnie skrojone na moje młodzieńcze potrzeby, dając zarazem godne podziwu przygotowanie do tego, co okazało się później stanowić mą karierę zawodową.

W tamtych czasach wydział filozofii Uniwersytetu w Chicago zdominowany był przez wielbiciela Arystotelesa, Richarda McKeona, który miał również wielki wpływ na program nauczania w Kolegium Hutchinsa. Komisja, której przewodniczył, wymyśliła niestandardowy kurs wprowadzający do filozofii pod nazwą „Obserwacja, interpretacja i integracja”. Wybór tekstów do „OII” zawierał odrobinę wszystkiego – fragmenty Platońskiego *Państwa*, sporo z Arystotelesa, trochę św. Tomasza, nieco Bacona i Kartezjusza, poświęcone metodzie indukcyjnej urywki z Johna Stuarta Milla i Williama Whewella, kilka stron Boeckha o hermeneutyce i wiele innych tekstów.

Nie mogłem się doczekać, aż zacznę studiować filozofię, więc zapisałem się na OII na swoim drugim roku w Chicago. W ramach przygotowań przeczytałem poprzedniego lata dialogi Platońskie, grzęznąc na dłużej dopiero w pierwszych księgach *Praw* (do dziś nie mogę uwierzyć, że książkę tę, której zresztą do dziś nie ukończyłem, napisał autor *Fajdrosa*). Uzyskanie oceny bardzo dobrej z tego dość trudnego, ale mimo to fascynującego kursu wzbudziło we mnie przekonanie, że może poradziłbym sobie z dalszymi badaniami na tym polu. Tak więc kolejnego lata podjąłem naukę greki, zaś jesienią zapisałem się na kurs Alana Gewitha, poświęcony filozofii od Kartezjusza do Kanta.

Trzy kolejne lata po uzyskaniu stopnia licencjata (1949–1952) poświęciłem zdobywaniu magisterium z filozofii, uczestnictwu w kursach filozoficznych, między innymi McKeona, Gewirtha, Rudolfa Carnapa, Charlesa Hartshorne’a i Manleya Thompsona, w niektórych greckojęzycznych zajęciach Benedicta Einarsona poświęconych Platonowi, kursach historii idei (*intellectual history*) Johna Nefa i Arnolda Bergstrassera oraz w zajęciach z literatury Davida Grene’a.

W tym okresie największe wrażenie zrobili na mnie Hegel i Whitehead. Dzięki Heglowskiej *Fenomenologia ducha*, Whiteheadowskiej *Adventure of Ideas* oraz Lovejoya *Wielkiemu łańcuchowi bytu* zasmakowałem w ambitnych, szumnych narracjach z obszaru historii idei, którego to upodobania miałem nie wyzbyć się już nigdy. Zostało ono później zaspokojone dzięki pismom takich autorów, jak Etienne Gilson, Hans Blumenberg, zaś nade wszystko późny Heidegger.

Moje niezachwiane zamiłowanie do synoptycznych narracji wiodło mnie niekiedy do przekonania, że moim prawdziwym powołaniem jest historia idei

oraz że byłoby dla mnie lepiej, gdybym poświęcił się jej właśnie, a nie filozofii. Gdybym jednak porzucił filozofię, być może nigdy nie przeczytałbym, a przynajmniej nie zrozumiałbym autorów, na których dziełach pasożytowały moje własne prace – mam tu na myśli zwłaszcza Wittgensteina, Sellarsa i Davidsona. Doniosłość owych pisarzy docenić można tylko wtedy, gdy wcześniej (jak zresztą sam uczyniłem) przynajmniej częściowo jest się przekonanym do prac Russella, Carnapa i Ayera, a więc postaci, którym tamci się przeciwstawiali. Nie sądzę, bym kiedykolwiek stał się dobrym komentatorem tych poprzednich myślicieli, gdybym wcześniej nie wczytał się w pisma wspomnianych wyżej filozofów dwudziestowiecznych. Doskonale oddaje to maksyma Wilfrida Sellarsa, głosząca, że „historia filozofii bez samej filozofii jest ślepa”: jeśli nie przestudiuje się filozofii współczesnej, nie sposób dojść, która część minionej już filozofii jest wciąż żywa, która zaś obumarła.

W tym samym czasie, gdy zmagalem się z owymi wielkimi narracjami historycznymi, duże wrażenie zrobiła na mnie praca Ayera *Language, Truth and Logic* (którą Carnap wskazał jako lekturę jednego ze swych kursów). Argumentacja Ayera wydała mi się przekonująca, nie widziałem sposobu na jej obalenie. A jednak bardzo zależało mi na wygospodarowaniu jakiejś przestrzeni dla tworzenia systemów metafizycznych pokroju takich, jakie prezentował Whitehead w *Process and Reality*. Pod koniec okresu mojej nastoletniości i przez pierwsze lata po ukończeniu dwudziestego roku życia moje próby fuzji horyzontów zmieniły swój przedmiot z opozycji pomiędzy Nietzschem i Platonem na dzielącą Ayera i Whiteheada.

Spośród pozostałych studentów w Chicago najwyżej ceniłem skupionych wokół Leo Straussa – członków Komitetu Myśli Społecznej (*Committee on Social Thought*), jak choćby Alan Bloom, Victor Gourevitch, Stanley Rosen oraz, bez porównania najbardziej z nich czytany, Seth Benardete. Nigdy jednak nie pojąłem, dlaczego aż tak fascynowali się oni Straussem. Jego *Prawo naturalne w świetle historii* pozostawiło mnie tak samo obojętnym, co jego wykłady (na które uczęszczałem jako wolny słuchacz) poświęcone Platonowi i Ksenofontowi. Strauss bezustannie dawał do zrozumienia, że istnieje jakaś hermetyczna wiedza, której posiadanie nie mieściło się w głowach naiwnie optymistycznym zwolennikom Deweya, jego kolegom z chicagowskiego wydziału nauk politycznych. Nigdy jednak nie potrafiłem sobie wyobrazić, jaką postać miałaby taka wiedza przybrać. Od tamtej pory fenomen „strauszizmu” wprawiał mnie w zakłopotanie.

Studenci zdominowanego przez McKeona chicagowskiego wydziału filozofii byli mniej interesujący od tych z Myśli Społecznej i nie nawiązałem z nimi zbyt wielu znajomości. Spośród wykładowców filozofii moim guru był Hartshorne, student Whiteheada. Częściowo było to powodowane faktem, że był on postacią wyjątkowo uroczą – ani na tyle przerażającą, co McKeon



(który używał swej rozległej wiedzy z zakresu całej historii filozofii do tego, aby budzić grozę pośród studentów i kolegów), ani na tyle ascetyczną intelektualnie, co Carnap (którego poglądy, zresztą podobnie do poglądów Ayera, wydały mi się zarazem nie do obalenia, jak i nie do przyjęcia).

Z Hartshorne'em łączył mnie zarówno whiteheadowski entuzjazm dla Wordswortha, jak i bergsonowska niechęć do przyznania palmy pierwszeństwa naukom ścisłym. Ale pomimo moich nadziei, że pewnego dnia odczuję jakąś „głębszą jedność”, z powątpiewaniem przyglądałem się Hartshorne'owskiemu próbom zmierzania śladem Whiteheadowskich spekulacji teologicznych. W końcu zadecydowałem, że jeśli miałbym kiedykolwiek wyznawać jakąkolwiek wiarę, czcił będę Whiteheadowską skończoną boskość – „współcierpiącego, który rozumie”. Nigdy jednak do tego nie doszło. Memu uczestnictwu w kursie Hartshorne'a poświęconym „sześciu dowodom na istnienie Boga” towarzyszyło ambiwalentne odczucie szacunku zmieszanego ze speszoną sceptycyzmem. Religijne tęsknoty, które sporadycznie nachodziły mnie jeszcze w okresie nastoletniości, przestały kłopotać mnie już przed moim wyjazdem do Chicago, kiedy to miałem dwadzieścia lat. Znowu upadłem w pospolity ateizm, w którego duchu wychowali mnie rodzice. Hartshorne był promotorem mojej pracy magisterskiej, nużącej, malutkiej rozprawki, w której poddawałem krytyce Whiteheadowską kategorię „ujmowania pojęciowego”.

Jesienią 1951 roku, z braku lepszych pomysłów na życie, zadecydowałem o aplikowaniu na studia doktoranckie z filozofii. David Grene, wspaniały nauczyciel, który wywarł na mnie wielki wpływ, zasugerował mi pisanie doktoratu w ramach Komitetu Myśli Społecznej. Była to bardzo kusząca perspektywa, mogła bowiem wiązać się ze stypendium naukowo-badawczym w Paryżu, dzięki któremu, idąc śladami Alana Blooma, miałbym sposobność współpracować z Kojève'em. Jednak ostatecznie zdecydowałem, że sześć przejmująco mroźnych zim w Chicago to wystarczająco wiele. Złożyłem podania do Harvardu i Yale, prawie całkiem nieświadom typu filozofii, jaką wykladało się na obydwu tych uczelniach. Wiedziałem jedynie, że to renomowane placówki oraz że uzyskanie na nich tytułu doktora może być dobrym krokiem na drodze do dalszej kariery.

Yale przyznał mi stypendium, Harvard zaś nie, a więc wybrałem Yale. Gdybym poszedł na Harvard, dużo wcześniej zapoznałbym się z filozofią analityczną. Jedynymi jej przedstawicielami na Yale byli Carl Gustav („Peter”) Hempel, wysoko ceniony później w Princeton, zaś po tym, jak Hempel z radością skorzystał z okazji ucieczki z Yale, zastąpił go Arthur Pap. Hempel i Pap byli marginalizowani przez resztę wydziału w Yale, podobnie zresztą jak filozofowie nieanalityczni byli marginalizowani na Harvardzie przez Quine'a i jego uczniów. (Zadanie to zostało Quine'owi znacznie ułatwione przez C.I. Lewisa, który skoncentrował działania całego wydziału na badaniach myśli Kanta,

zaprzepaszczając postęp poczyniony przez Jamesa i Royce'a, a tym samym spowalniając rozwój filozofii amerykańskiej na kilka dobrych dekad.)

Spośród wszystkich wykładowców filozofii w Yale największe wrażenie zrobili na mnie Brand Blanshard, bardzo zdolny obrońca odmiany idealizmu wspólnej myśli Royce'a i Bradleya, oraz Paul Weiss, podobnie jak Hartshorne, były student Whiteheada. Nie miałem okazji studiować pod okiem Blansharda, gdyż podczas mojego pobytu w Yale wyjechał on w celu wygłaszania Gifford Lectures. Udało mi się wszakże zapelnąć marginesy jego *The Nature of Thought* argumentami i krytycznymi uwagami. Weiss, podobnie jak ja, postawił sobie za cel pogodzenie ze sobą Whiteheada i Hegla, choć jego styl filozofowania wydał mi się odpychający. Jego sposób obchodzenia się z tradycyjnymi antynomiami filozoficznymi w mojej opinii sprowadzał się zaledwie do rozwiązań słownych.

Weiss był moim doradcą w przedmiocie rozprawy doktorskiej, choć więcej zawdzięczałem w tej kwestii McKeonowi niż jemu. Owe niezgrabne sześćset stron, zatytułowane *Pojęcie potencjalności*, podejmowało kwestie Arystotelesowskiego ujęcia *dynamis* w IX księdze *Metafizyki*, Kartezjańskiego lekceważącego podejścia do poczynionego przez Arystotelesa rozróżnienia na potencję i akt, jak również sporu Carnapa i Goodmana dotyczącego okresów warunkowych (*subjunctive conditionals*) i nomologiczności. McKeon specjalizował się w tego typu porównaniach i przeciwstawieniach filozofów reprezentujących odmienne epoki, ja zaś po prostu korzystałem w Yale z lekcji wyniesionych z Chicago.

W przeciągu czterech lat spędzonych w Yale miałem szczęście studiować i przyjaźnić się z Miltonem Fiskiem, Rogerem Hancockiem i Richardem Schmittem. Ci cierpliwi przyjaciele stwarzali mi mnóstwo sposobności do doskonalenia moich zdolności argumentacyjnych, jak również szczycenia się wyuczoną u McKeona umiejętnością wykazywania niepodważalności każdego stanowiska filozoficznego dzięki redefinicji terminów i przyjmowaniu odmiennych tez wyjściowych. Schmitt zwrócił mi w końcu uwagę, że zacząłem przemieniać się w monomaniakalnego nudziarza, co skłoniło mnie do poszukiwań bardziej konstruktywnego sposobu uprawiania filozofii. Oczywiście alternatywą wydała mi się filozofia analityczna.

Nawet w Yale stopniowo nasilało się przekonanie, że Carnap i Quine eksplodują tereny filozoficznie obiecujące. Zacząłem więc rozglądać się za filozofami analitycznymi w mniejszym stopniu redukcjonistycznymi i pozytywistycznymi od owej dwójki, którzy nie byłoby aż tak przekonani, że filozofia dopiero teraz osiągnęła swą pełnoletniość. Przywiodło mnie to do prac Sellarsa. One zaś wskazały mi ścieżki, które już do końca mych dni próbowałem uprzętać i poszerzać.

Sellars łączył styl carnapowski (wielość numerowanych założeń, wszystkie zaś okraszone kwantyfikatorami) z gruntowną znajomością historii filozofii oraz wybujałą wyobraźnią metafizyczną. Ta mieszanina kultu logiki, erudycji



i romantyzmu przypominała Peirce'a, którego pismom poświęciłem sporą ilość czasu w nadziei na odkrycie nieistniejącej tajemnicy nieistniejącego Systemu, a przede wszystkim w nadziei na zrozumienie, co też miał on na myśli pisząc, że „Trzeciość jest czymś rzeczywistym” (*Thirdness is real*)<sup>2</sup>. Sellars i Peirce są do siebie podobni zarówno pod względem wszechstronności i bogactwa talentów, jak i enigmatycznego charakteru pism. Jednak w przeciwieństwie do Peirce'a, nauczanie Sellarsa miało dość spójny charakter.

Sellars stał się więc moim nowym herosem filozoficznym, większość z moich publikacji z kolejnych dwudziestu lat pasożytowała na jego ideach. Owe idee są moim zdaniem w dalszym ciągu niewystarczająco docenione, mimo heroicznego starania Roberta Brandoma i Michaela Williama, którzy uporządkowali dorobek Sellarsa, objaśnili go, wydobyli na jaw całą jego głębię oraz oryginalność<sup>3</sup>. Nigdy jednak nie byłem studentem Sellarsa. Uczyniłem głupio, składając swoją rozprawę przed ukończeniem dwudziestego szóstego roku życia (którego przekroczenie zwalniało z poboru wojskowego) i na początku 1957 roku zostałem powołany do armii, tracąc tym samym możliwość prowadzenia zajęć podoktorskich w Yale. Sellars przybył do Yale z wykładami na jesieni tego samego roku (w kilka lat później zniesmaczony przeniósł się do Pittsburgha).

Jako że służyłem w czasie pokoju oddzielającego wojny w Korei i Wietnamie, nie udało mi się awansować do rangi Specialist Third Class (co pozwoliłoby mi uniknąć służby w pododdziale kuchennym, pakowania zakupów w kantynie i innych podobnych udręk). Udało mi się za to przenieść do biura komputeryzacji w korpusie łączności. Nauczono mnie tam programowania komputerów wczesnej generacji (IBM 704). Za doradzenie moim przełożonym używania „polskiej” notacji bez nawiasów, nie zaś notacji *Principiów*, do pisania komputerowych programów wyszukiwania i zastępowania, zostałem odznaczony National Service Ribbon With Metal Pendant (nie jest to, co prawda, medal, ale niemalże).

Większą część swojej służby spędziłem nudząc się śmiertelnie, myśląc o tym, czy uda mi się znaleźć pracę nauczyciela po wyjściu do cywila. Będąc wciąż owładnięty pragnieniem przeczytania książek jeśli nie z całej biblio-

---

<sup>2</sup> Dziś sądzę, że mógł mieć na myśli to, że nauka polega na prezentacji możliwości, nie zaś tylko wyszukiwaniu prawidłowości – pogląd ten przedstawiła w *The Dappled World* Nancy Cartwright. Udało jej się, moim zdaniem, wykazać, dlaczego filozofowie od Gassendiego do Carnapa mylili się sądząc, że fizyka korpuskularna zastąpiła strukturę rzecz–natura strukturą prawo–zdarzenie. Autorka ta dała podstawy do mniemania, że ta ostatnia struktura zawsze będzie pasożytować na pierwszej, co, moim zdaniem, miał też na myśli Peirce stwierdzając, że Trzeciość nigdy nie będzie Drugością.

<sup>3</sup> Podejrzewam, że moim najwzrostszym wkładem w filozofię okaże się zapoznanie Williamsa i Brandoma z tezami Sellarsa.

teki, to przynajmniej z pólek filozoficznych, wyobrażałem sobie, że służba wojskowa da mi wystarczająco wiele czasu, aby przebrnąć przez wszystkich klasyków, na których nie starczyło mi czasu podczas studiów doktoranckich (na przykład Ockhama, Malebranche'a i Schellinga). Jak się jednak okazało, po ciężkim dniu pracy byłem zbyt zmęczony na czytanie czegokolwiek (poza thrillerami).

W tamtych czasach zatrudnienie zależało od zakulisowych kontaktów. Ogłaszanie ofert pracy dydaktycznej stało się praktyką dopiero około dekady później. Weiss miał znajomości na wydziale filozofii w Wellesley. Pomógł mi znaleźć tam pracę, którą wykonywałem od jesieni 1958 roku do wiosny roku 1961. Moi koledzy i koleżanki z Wellesley, zwłaszcza Ellen Haring i Virginia Onderdonk, byli wyjątkowo pomocni i cierpliwi w obejściu z zarozumiałym i nazbyt ambitnym dwudziestosiedmiolatkiem.

W okresie poprzedzającym lata sześćdziesiąte Wellesley zatrudniało wiele kobiet, które podczas Wielkiego Kryzysu dobrowolnie obniżyły poziom swoich pensji, aby kolegium mogło przetrwać. Pozostawały one wierne nowoangielskiemu ideałowi życia skromnego materialnie, ale bogatego duchowo, czyniąc z Wellesley instytucję niezmiernie imponującą. Na pierwszy rok studiów przyjmowano tu wiele rozpuszczonych WASP'owatych księżniczek, a jednak jeszcze przed uzyskaniem dyplomu przemieniały się one stopniowo w silne, niezależne, autokrytyczne, społecznie użyteczne kobiety. Pamiętam, że w owych przedmerytokratycznych czasach kobiece kolegia w Stanach dużo lepiej edukowały klasy wyższe niż Yale czy Princeton, których studenci byli wyłącznie płci męskiej.

Obciążenie dydaktyczne w Wellesley obejmowało trzy kursy na semestr, a więc nauczałem odrobinę wszystkiego, włączając w to wstęp do etyki i filozofię religii. Skleciłem też kurs poświęcony Husserlowi, Heideggerowi i Sartre'owi. Choć nie byłem zbytnio odcytany w pismach żadnego z nich (zwłaszcza zaś Heideggera, skoro nie czytałem po niemiecku, zaś jego dzieła dopiero co zaczęto wówczas tłumaczyć), kurs ten sprawił mi sporo frajdy, sądzę też, że podobał się studentom. Ta skromna próba zapoznania się z tym, co później nazywano filozofią „kontynentalną”, wzbudziła we mnie znaczny podziw dla Sartre'a, definitywny niesmak do Husserla oraz pragnienie dowiedzenia się więcej o Heideggerze – pragnienie, któremu zacząłem czynić zadość dopiero jakąś dekadę później, kiedy zdobywszy zarówno stały etat, jak i większą wiarę we własne siły, pozwoliłem sobie zdać się na własne wyczucie.

\*\*\*

W trakcie trzeciego roku na Wellesley, podczas jednego ze spotkań American Philosophical Association w grudniu 1960 roku, miałem sposobność rozma-

wiać z Gregorym Vlastosem. Niedawno objął on kierownictwo wydziału filozofii w Princeton i dowiedział się od Blansharda o mojej dysertacji. Spytał, czy nie przeszło mi przez myśl „poczynienie wkładu w filozofię amerykańską”, ja zaś stanowczo odparłem, że oczywiście mam taką nadzieję – odpowiedź ta w mniejszym stopniu wyżyła z mojej pewności siebie, w większym zaś z przecucia, że każda inna pogrzebałaby moje szanse na uzyskanie oferty pracy. Ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu, Vlastos zadzwonił kilka miesięcy później, oferując mi tymczasowe (*visiting*), roczne zatrudnienie na Princeton, w którego ramach nauczałbym filozofii greckiej (zwłaszcza zaś Arystotelesa, co pozwoliłoby Vlastosowi swobodnie skupić się na Platonie).

Gdy tylko zjawiłem się w Princeton jesienią 1961 roku, uświadomiłem sobie, że nie znam wystarczająco dobrze greki, by sprostać oczekiwaniom Vlastosa, i że prawdopodobnie nie jestem człowiekiem, którego szukał. Przyjąłem więc, że następnej jesieni wrócę do Wellesley. A jednak, znów ku memu zaskoczeniu, zaproponowano mi tu kolejną, trzyletnią tym razem posadę – zaś kilka lat później (1965) także stały etat. Zostałem w Princeton aż do 1982 roku. Vlastos miał o mnie najwyraźniej wystarczająco dobre zdanie, by zatrzymać mnie nawet po zatrudnieniu bardziej kompetentnego hellenisty, który miał wykonywać pracę pierwotnie należąca do mojego zakresu obowiązków.

Trudno doprawdy przecenić wpływ, jaki na moją karierę i pisarstwo miało przeniesienie do Princeton. Być zatrudnionym na rozwijającym się wydziale, który miał zatrudniać w okresie mego pobytu nie tylko Vlastosa i Hempla, ale też Stuarta Hampshire’a, Donalda Davidsona, Davida Lewisa, Thomasa Nagela oraz Saula Kripkego, było niesamowitym uśmiechem losu. W przeciągu lat sześćdziesiątych Princeton przyciągało coraz więcej najlepszych absolwentów filozofii. Pośród uczestników moich seminariów magisterskich (poświęconych na przykład Arystotelesowi, Kantowi, filozofii umysłu, Quine’owi, Sellarsowi i w końcu także Heideggerowi) znaleźli się najlepsi ludzie zajmujący się daną tematyką. Dzięki tym seminariom nauczyłem się od nich mnóstwa rzeczy, zaś niektórzy z nich do dziś pozostają moimi przyjaciółmi.

Mój stosunek do Vlastosa opierał się na mieszaninie uczucia zaskakującej wdzięczności za jego osobistą dobroć oraz znacznego podziwu. Podziw wzbudzany był nie tylko ogromem jego wiedzy, ale też niezwykłym sposobem, w jaki łączył on wierność wyśrubowanym ideałom osobistym z byciem, jak określił to jego przyjaciel i hellenista po fachu, Robert Goheen, *polytropos* (Goheen przełożył ten termin, jeden z Homerowskich epitetów określających Odyseusza, jako „przebiegły”). Vlastos rozpoczął jako student Whiteheada, zaś w młodości był niepełnoetatowym pastorem kongregacjonalistą, autorem *The Christian Century*. Jednak w toku nauczania na Cornell doznał swego rodzaju konwersji. Jego kolega, Max Black, przekonał go, że słuszniejszą ścieżką jest raczej filozofia analityczna, zaś cechą wyróżniającą doskona-

łość filozoficzną jest ostry krytycyzm wobec tez wysuwanych przez innych filozofów – był to ulubiony sposób uprawiania filozofii przez Blacka. Kiedy więc Vlastos przeniósł się do Princeton, zaczął przekształcać wydział filozofii (przez dekady znajdujący się w stanie inercji) na modłę harwardzką czy też oxfordzką.

W tym celu Vlastos zatrudnił niektórych spośród najlepszych młodych filozofów z Harvardu i Oxfordu. Po przybyciu do Princeton musiałem się zatem nieźle natrudzić, by zrozumieć, o czym to moi niesłychanie, niepokojąco wręcz błyskotliwi nowi koledzy rozprawiali podczas swych studiów. Bardzo chciałem się dowiedzieć, co też straciłem podczas swego pobytu w Yale. Sądziłem wówczas, że dla zdobycia ich szacunku muszę zająć się niektórymi z podejmowanych przez nich kwestii oraz pisać w podobnym do nich tonie.

Usiłując przemienić się w kogoś na kształt filozofa analitycznego, jednocześnie robiłem co tylko w mojej mocy, aby opublikować wystarczająco dużo, tak aby przybliżyć perspektywę stałego etatu. O wyborze przedmiotu moich publikacji przesądziło wewnętrzne napięcie, jakie odczuwałem pomiędzy sympatią dla quasi-whiteheadowskiego konstruowania systemów oraz analitycznego, quasi-ayerowskiego, ich obalania. Spośród artykułów opublikowanych przeze mnie we wczesnych latach sześćdziesiątych, jedynie dwa, na które do dziś spoglądam przychylnie, są poświęcone Peirce'owi i Wittgensteinowi (*Pragmatism, Categories and Language*, 1961) oraz Whiteheadowi i Sellarsowi (*The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn*, 1963).

Artykuły te wyznaczyły wzorzec, który zdominować miał później całe moje pisarstwo: porównywanie i zestawianie filozofów, o których można sądzić, że niewiele mają ze sobą wspólnego, wskazywanie obszarów zgodności między nimi, aby tym bardziej uwypuklić dzielące ich rozbieżności. Peirce i Whitehead reprezentowali filozoficzny typ konstruowania systemów, zaś Wittgenstein i Sellars – typ obalania. Stosowałem strategię McKeonowskie do fuzji horyzontów pozornie przeciwstawnych filozofów, których poglądy zdawały mi się równie pociągające.

Mój pierwszy artykuł, który nie należał do typu porównywanie-i-przeciwstawianie, miał na celu zastosowanie Sellarsowskiego rozumienia relacji łączących doświadczenie i język („wszelka świadomość stanowi problem natury lingwistycznej”) do kwestii, czy wrażenia zmysłowe są identyczne z procesami zachodzącymi w mózgu (*Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, 1965). Była to próba pójścia w ślady moich kolegów – absolwentów Harvardu bądź Oxfordu – i włączenia się w debatę toczącą się na łamach czasopism filozoficznych, próba wyzbyta starań o dokonywanie retrospekcji historycznej bądź uogólnień natury metafizycznej (pozbawiona, ujmując rzecz inaczej, wszelkich śladów uczęszczania do Chicago i Yale).

Artykuł ten sprowokował kilka przychylnych recenzji, wywołując we mnie poczucie, że może jeszcze mam coś do powiedzenia w przedmiocie filozofii analitycznej. Stał się podkładką dla kilku kolejnych artykułów, w końcu zaś także dla pierwszej części *Filozofii a zwierciadła natury*. Kolejną próbę włączenia się w nurt filozofii analitycznej stanowiło rozległe wprowadzenie do redagowanego przeze mnie zbioru esejów zatytułowanego *The Linguistic Turn* (1967). Przebrnąłem przez wszystkie dostępne mi wówczas metafizyczne artykuły filozofów „analitycznych” czy też „lingwistycznych” w celu odnalezienia (co mi się jednak nie udało) przekonującej odpowiedzi na pytanie „Jak rozumieć twierdzenie głoszące, że filozofia jest lub powinna przemienić się w analizy językowe?”.

W zasadzie zaprzestano wysuwania owego twierdzenia mniej więcej w okresie publikacji mojego zbioru, więc *The Linguistic Turn* stanowi dziś osobliwy artefakt historyczny. Spełnił on jednak i pozytywną funkcję: był z zainteresowaniem czytany przez profesorów filozofii z krajów pozaanglosaskich, próbujących zrozumieć, z czym borykają się ich brytyjscy i amerykańscy koledzy. Przygotowywanie tej pracy sporo mnie nauczyło. Pouczające były zwłaszcza podejmowane przeze mnie we wprowadzeniu próby rozstrzygnięcia sporów pomiędzy „filozofią języka idealnego” (Carnap, Quine) a „filozofią języka potocznego” (Austin, Wittgenstein). Obydwa te terminy także wychodziły jednak z użycia w okresie ukazania się *The Linguistic Turn*.

W toku identyfikacji obszarów zgody między Carnapem i Wittgensteinem, a tym samym uwydatniania najoczywistszych dzielących ich różnic, coraz bardziej przekonywałem się o wyższości Wittgensteinowskich rozstrzygnięć problemów filozoficznych nad ich konstruktywnymi rozwiązaniami autorstwa Carnapa. Jednocześnie zacząłem zdawać sobie sprawę z tego, że błędna była sama idea „metody lingwistycznej w filozofii” – pogląd ten wyraziłem *explicite* w niektórych z późniejszych retrospektywnych esejów włączonych do powtórnego (1992) wydania mojej antologii.

Dzisiaj sama idea „metody filozoficznej” zdaje mi się niczym więcej, jak skutkiem ubocznym chybionych prób przestawienia filozofii na „bezpieczny tory nauki”, a zatem i upewnienia się, że filozofowie przyczynią się jakoś do rozwoju wiedzy. Postkuhnowscy, „socjologizujący” historycy oraz filozofowie nauki przestrzegali nas przed myleniem udanej profesjonalizacji (określanej przez Kuhna „normalizacją”) ze wznoszeniem się na wyższy poziom epistemiczny. Kuhnowska sugestia, że rozprawiamy raczej o różnych paradygmatach niż o metodach – raczej o naśladowaniu wzorów niż o stosowaniu kryteriów metodologicznych – była ważnym krokiem demystyfikującym. Pragnienie wzorowania swych prac na Arystotelesie, Newtonie, Husserlu czy Carnapie jest w tym samym stopniu sensowne, co pragnienie pisania tak, jak czynili to Macauley czy Nabokov. Jednak podejmowanie prób formułowania i stosowa-

nia „metody nauki nowożytnej”, „metody opisu fenomenologicznego” czy też „metody analizy logicznej” może nas tylko wpędzić w poważne tarapaty. Wiele spośród artykułów włączonych przeze mnie do *The Linguistic Turn* wydaje mi się dziś prowadzić właśnie do takich tarapatów.

W toku lat sześćdziesiątych coraz bardziej docierał do mnie fakt, że Wittgensteinowskie podejście obalania stosowane do problemów filozoficznych może być równie łatwo aplikowane do tego, co moi koledzy z Princeton mieli za „główne problemy filozofii analitycznej”, jak i do problemów zajmujących osoby zwane przez Ayera „metafizykami”. Zrodziła się we mnie myśl, że obydwie te zestawy problemów były równie sztuczne. Moim zdaniem, podjęta przez Wittgensteina w *Traktacie* próba stworzenia samoznoszącego się artefaktu poniosła porażkę z powodów wyłożonych później w *Dociekaniach filozoficznych*. Jednak owa druga książka, powtórna próba realizacji powziętego wcześniej zadania, wydała mi się pełnym sukcesem. Podjąłem więc próbę zastosowania strategii McKeonowskich w duchu sugestii Wittgensteina głoszącej, że problemy filozoficzne to tylko ślepe zaułki, w które filozofowie zabrnęli z przeróżnych przygodnych powodów.

Moja pierwsza książka, *Filozofia a zwierciadło natury*, zaczynała się twierdzeniem, iż problem umysłu i ciała to artefakt kartezjańskiego sposobu obrazowania istot ludzkich, później zaś argumentowała, że „problem wiedzy”, w jego postaci sformułowanej przez Kanta, może być rozwikłany dzięki porzuceniu kartezjańskiego opisu kondycji ludzkiej. Starłem się zgłębić konsekwencje twierdzenia głoszącego, że „wszelka świadomość stanowi problem natury lingwistycznej” – twierdzenia, które odnalazłem zarówno u Wittgensteina, jak i u Sellarsa – poprzez wykazanie sposobu, w jaki najróżniejsze problemy filozoficzne powstawały i ginęły wraz ze zmianami sposobu opisu<sup>4</sup>.

W gruncie rzeczy w dalszym ciągu zgadzam się z tym, co twierdziłem w dwóch pierwszych częściach *Filozofii a zwierciadła natury*. Choć zaprezentowane w części pierwszej omówienie problemu umysłu i ciała dawno już ustąpiło miejsca dużo uważniejszym i dokładniejszym pracom Daniela Dennetta (zwłaszcza zaś *The Intentional Stance* i *Consciousness Explained*), sądzę, że krytyka epistemologii wyłożona w części drugiej wciąż jest do pewnego stopnia wartościowa. Jednak ostatnie rozdziały tej książki („Od epistemologii do

---

<sup>4</sup> Podczas pisania przeze mnie tej pracy mój kolega z Princeton, Thomas Nagel, wypracowywał własne, wyraźnie anti-Wittgensteinowskie twierdzenie, zgodnie z którym problemy filozoficzne są transkulturowe, ahistoryczne i niepodatne na zmiany naszego samopostzegania. Jego *Widok znikąd* jest najlepszą ze znanych mi prób obrony tego twierdzenia. Często polecam ją swoim studentom jako doskonałe tło dla mego własnego stanowiska. Mówię im wówczas, że kwestia dzieląca mnie i Nagela jest zapewne równie bezdyskusyjna, co doniosła, ale równoczesne czytanie mojej i jego książki pozwoli im dostrzec, co skłania do akceptacji, co zaś do odrzucenia poglądu Sellarsa-Wittgensteina na relacje łączące język, myśl i świat.



hermeneutyki” i „Filozofia bez zwierciadeł”) oceniam dziś jako swoisty falstart. Za szczególnie rozczarowujące uważam rozróżnienie na filozofię „systematyczną” i „budującą”.

Problem z owymi rozdziałami polegał na tym, że dopiero co zaczynałem wówczas zaznajamiać się ze sposobem rozumowania prowadzącym od Hegla, przez Kierkegaarda i Nietzschego, do Heideggera i Derridy. Miałem niejasne przeczucie, że problem filozofii analitycznej polegał na tym, iż nigdy nie dokonała ona przejścia od Kantowskiego uwiecznienia kondycji intelektualnej osiemnastowiecznej Europy do Hegłowskiego historycyzmu, ale nie byłem jeszcze wówczas dość zaznajomiony z postheglowskimi filozofami europejskimi, którzy przewyciężyli pokusę „powrotu do Kanta”. W części trzeciej *Zwierciadła* próbowałem wykorzystać Gadamerowską rezurekcję idei hermeneutyki jako środek mający umożliwić zwarte ujęcie tego typu filozofii. Jednak próba ta była dość niezgrabna i nie powiodła się zbyt dobrze.

Choć już w latach siedemdziesiątych zacząłem czytać prace „późnego” Heideggera oraz przekonywać się o doniosłości zarówno Heideggera, jak i krytyki jego poglądów dokonanej przez Derridę, to w okresie kończenia prac nad *Zwierciadłem* nie byłem w stanie połączyć w jedną spójną narrację relacji łączących postpozytywistyczną filozofię analityczną, pragmatyzm amerykański i Heideggerowską „historię Bycia”. Moje eseje z lat osiemdziesiątych (opublikowane w 1991 roku w pracach *Obiektywność, relatywizm i prawda* oraz *Essays on Heidegger and Others*) stanowią próby stworzenia takiej właśnie narracji. Moim zdaniem, punktem zwrotnym filozofii nowożytnej było bezceremonialne, a jednak wielce wymowne Hegłowskie twierdzenie, zgodnie z którym filozofia jest „swoją własną epoką ujętą w myślach”<sup>5</sup>. Porzuciłem więc we wspomnianych wyżej artykułach dokonane przeze mnie w *Zwierciadle* niezgrabne przeciwstawienie na „systematyczne” i „budujące”, zastępując je podziałem na „ahistorycystyczne” i „historycystyczne” podejście do filozofii.

Moim głównym celem w obydwu wspomnianych już książkach było połączenie Heideggerowskiej narracji o drodze, którą przebyliśmy od Platona do Nietzschego, z neoheglowską narracją Deweya o historii jako opowieści o postępie wiodącym ku instytucjom socjaldemokratycznym. Uświadomienie sobie, że Heidegger, podobnie jak ja w okresie mojej młodości, zajmował się napięciem pomiędzy Platonem i Nietzschem, pozwoliło mi po trzydziestoletniej przerwie powrócić do mego młodzieńczego zaabsorbowania „absolutami”. Zapoznałem się z Heideggerowskim ujęciem historii metafizyki – od idei

<sup>5</sup> Inferencjalizm Brandoma – jego synteza Fregego z Heglem – wydaje mi się dzisiaj sposobem pogodzenia zwrotu lingwistycznego z intuicjami historycystycznymi. Synteza ta zostaje zarysowana w Brandomowskiej *Making it Explicit*, choć spodziewam się, że zostanie rozwinięta w mającym się niebawem ukazać komentarzu do Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.

Platońskich po Wolę Mocy – doszukując się w nim dopełnienia Sartre’owskiej interpretacji naszych prób bycia Bogiem, tym, co Sartre określił jako „dla-siebie-w-sobie”. Choć czułem, że Heidegger czyni Nietzschemu wielką niesprawiedliwość nazywając go metafizykiem, to jego narracja była wystarczająco przekonująca, by zmienić moją wizję relacji łączących filozofię antyczną z nowożytną. Zarówno Kartezjański, jak i Kantowski opis kondycji ludzkiej zdały mi się teraz pomniejszymi wariacjami na temat Platońskiej „zaświato-wości”, nad którą biadali Nietzsche i Dewey.

Heideggerowska „historia Bycia” jest w moim przekonaniu opisem zmiennych kolei tego, co Dewey nazwał „poszukiwaniem pewności”. Charakterystyczne dla niej ujęcie Nietzschego jako nieuchronnego odwrócenia Platona wydało mi się, mimo wszystkich jego braków (szczególnie zaś przecenienia przez Heideggera historycznej roli kanonu filozofii i jego osobliwie fatalistycznej idei *Seinsgeschick*), jednym z najoryginalniejszych i najbardziej ekscytujących dokonań ostatnich czasów. Bóg jeden wie, jak żalonym osobnikiem był Heidegger, a jednak nie przez przypadek stał się on jednym z najbardziej wpływowych filozofów dwudziestowiecznych. Przewartościowując charakter zestawienia Platon–Nietzsche, wytworzył on nowe drogi namysłu filozoficznego.

Fascynacja Heideggerem oraz odczytaniem jego pism przez Derridę stopniowo pozbawiły mnie ambicji zostania całkiem profesjonalnym, szacownym filozofem analitycznym. Że nigdy się to nie spełni, stało się dla mnie jasne po recenzjach *Filozofii a zwierciadła natury*, które ukazały się w periodykach filozoficznych. Niemal wszystkie były negatywne, zaś wiele z nich sugerowało, *implicite* bądź *explicite*, że wieściłem „koniec filozofii” jako takiej, albo przynajmniej filozofii analitycznej. Recenzje sugerowały, że na próżno i przewrotnie kałałem własne gniazdo.

W odpowiedzi na te recenzje zapewniałem, że moim celem było jedynie zastosowanie sceptycznego podejścia Wittgensteina do problemów filozoficznych. Na niewiele mi się to jednak zdało, skoro typową repliką było „Tym gorzej dla Wittgensteina”. Reakcja na moją książkę uświadomiła mi, że jak długo filozofowie będą widzieć w sobie ludzi parających się zawodem, który pozwala używać „metod” dla rozstrzygnięcia odwiecznych, ahistorycznych problemów, nigdy nie zaakceptują Witgensteinowskich kpín z jego własnego *Traktatu*. Moje przeczucie zyskało potwierdzenie w fakcie stopniowego spadku zainteresowania doktorantów z Princeton *Dociekaniem filozoficznymi*, który częściowo był powodowany ich entuzjazmem dla książki *Nazywanie i konieczność* Kripkego. Jego błyskotliwa i zdumiewająco udana próba odbudowania szacunku dla dywagacji nad prawdziwymi istotami oraz kwestią modalności (dokładnie takich dywagacji, którymi pogardzali Quine i Wittgenstein) wydała mi się krokiem w bardzo złym kierunku.

Delektowałem się deprofesjonalizacją filozofii zalecaną przez podejście terapeutyczne Wittgensteina. Zacząłem sądzić, że malejące zainteresowanie *Dociekaniem filozoficznymi* wśród moich studentów i kolegów dowodziło, iż ogon profesjonalizacji zaczynał wymachiwać swym filozoficznym psem. Stąd też „establishment” filozofii analitycznej (z grubsza rzecz biorąc oś Princeton–Harvard–Oxford) zaczął mi się jawić jako defensywnie reakcyjny, niechętny poddaniu się Wittgensteinowskiej *askesis*. Dawniej pragnąłem być podobny do swoich kolegów, teraz zacząłem szczerzyć się dzielącymi nas różnicami. Do dziś nie jestem pewien, czy ta zmiana postawy była efektem intuicji czy też działania syndromu kwaśnych winogron. Być może obydwu po trochu.

W tamtych latach odkryłem, że staję się coraz bardziej poirytowany na myśl, iż student filozofii, aby rozpocząć filozofowanie, musi jedynie zorientować się, jakie problemy są aktualnie dyskutowane w bieżących czasopismach, irytowało mnie również dyskredytowanie metafizologii – wzniośle wyrażane jako uprzywilejowanie pracy nad „twardymi, naczelnymi problemami filozoficznymi”. Inna maksyma Sellarsa – „filozofia bez historii filozofii pozostaje głucha” – wydawała mi się dobrze ilustrowana przez szeroko rozpowszechnione założenie, że niedoszli profesorowie filozofii nie muszą czytać wielu starych książek i że mogą oni bezpiecznie polegać na słowach swoich nauczycieli, rozstrzygających, co powinniśmy zaliczać do ważnych problemów filozoficznych.

Wciąż uważam za niepokojące, że tak wielu młodych filozofów analitycznych nie widzi żadnej potrzeby zapytywania o to, skąd pochodzą problemy, nad którymi pracują, jak również postrzega studiowanie historii filozofii jako nużący wymóg programu nauczania. Sądzę, że studenci filozofii, którzy unikają studiów historycznych i refleksji metafizologicznej, sami skazują się na to, że staną się specjalistami, często w zakresie efemerycznych problemów, na temat których pisywali ich nauczyciele, kiedy oni studiowali. Przeważnie sprawia to, że w późniejszych latach zastanawiają się oni, dlaczego nikt nie jest już zainteresowany kwestiami, którym poświęcili większą część swojej kariery. Oczywiście dla entuzjastycznie nastawionego młodego filozofa nie istnieje żaden pewny sposób na uniknięcie bycia zbitym z tropu przez to, co efemeryczne, ale studia metafizologiczne oraz historyczne mogą w tym dopomóc.

\*\*\*

W początkach lat osiemdziesiątych robiłem co w mojej mocy, aby jeszcze lepiej poznać tak zwaną „filozofię kontynentalną”, jak również próbowałem znaleźć nową pracę. Zrozumiałem, że jeżeli nadal będę wiele uczył na temat Nietzschego, Heideggera i Derridy, najlepiej byłoby nie nauczać w ramach programu studiów doktoranckich z filozofii. W tamtych czasach, zresztą praw-

dopodobnie także i dzisiaj, dla studenta kończącego studia na „renomowanym” wydziale okazywanie zainteresowania postaciami takim, jak wyżej wymienione, a tym bardziej czynienie ich przedmiotem własnej rozprawy oznaczało zmniejszenie szans na udaną karierę zawodową. Na większości wydziałów filozoficznych największych uniwersytetów amerykańskich od dawna zwyczajem było postrzeganie „filozofii kontynentalnej” jako opcji dodatkowej, zawartej w programie nauczania jedynie po to, aby schlebiać niewyrobionym gustom studentów studiów licencjackich. Jest ona zatem przeważnie nauczana przez wykonujących czarną robotę adiunktów, którzy nie są brani na serio przez swoich kolegów jako wnoszący coś do swojej dyscypliny, i którzy zwykle są zwalniani po sześciu latach.

Po pewnym okresie badania terenu, w roku 1982 przyjąłem w końcu posadę na Uniwersytecie w Wirginii, utworzoną *ad hoc* dla mnie przez E.D. Hirscha Jr., który w tamtym czasie pełnił funkcję kierownika Katedry Literatury Angielskiej. Hirsch, którego znałem jeszcze z Yale, uważał, że dla studentów literatury będzie użyteczne zatrudnienie kogoś o wykształceniu filozoficznym do nauczania o takich postaciach, jak Foucault czy Derrida, których pisma były wówczas studiowane na wydziałach literatury pod postacią „teorii literatury”. We wczesnych latach osiemdziesiątych, kiedy „teoria” była wciąż sloganem (przed pojawieniem się „studiów kulturowych”), studenci anglistyki z chęcią urozmaicali sobie studia częstą lekturą Nietzschego, Heideggera i Derridy, której unikali typowi studenci filozofii. Pod płaszczykiem „teorii literatury” „filozofia kontynentalna” wkradała się na anglojęzyczne uniwersytety.

Funkcję *university professor of the humanities* pełniłem na uniwersytecie w Wirginii od 1982 do 1998 roku. Zamierzałem pójść na emeryturę w roku 1999, w wieku sześćdziesięciu ośmiu lat, i przenieść się do Kalifornii (gdzie mieszkało dwoje z trójki moich dzieci). Jednak inny profesor literatury, Hans Ulrich Gumbrecht uczynił to samo, co wcześniej zrobił Hirsch: stworzył dla mnie stanowisko *ad hoc* na swoim wydziale, uważając, że jego studenci potrzebują kursów na temat postaci pomijanych przez miejscowy wydział filozofii. Tak więc o rok wcześniej, w roku 1998, przenieśliśmy się do Kalifornii – przyjmując pięcioletni kontrakt jako *professor of comparative literature* w Stanfordzie. Jestem głęboko wdzięczny zarówno Hirschowi, jak i Gumbrechtowi, którzy ciężko pracowali na to, aby zaoferować mi dokładnie takie stanowiska, których potrzebowałem, w tych właśnie momentach, w których ich potrzebowałem.

Przeniesienie do Wirginii doskonale się sprawdziło. Choć brakowało mi błyskotliwych studentów filozofii, których uczyłem w Princeton, było wiele bonifikat. Mogłem unikać problemu ze znalezieniem pracy dla autorów rozpraw, którzy pisali na niemodne tematy. Moje pozawydziałowe stanowisko

umożliwiało mi nauczanie niemal wszystkiego, co sprawiało mi przyjemność, każdego, kto tylko miał ochotę pojawiać się na zajęciach i studiować. W Wirginii, i później w Stanfordzie, prowadziłem swego rodzaju kursy przeglądowe dla studentów studiów licencjackich (czasem zatytułowane „Od Kanta do Nietzschego”, czasem „Od Hegla do Derridy”, innym razem zaś „Od religii do filozofii literatury”), które miały na celu wypełnienie luk pozostawionych przez programy nauczania wydziału filozofii. Na obydwu uniwersytetach prowadziłem seminaria magisterskie na takie tematy, jak „Teorie interpretacji”, „Podmiotowość w powieści nowożytnej”, i „Nie-reprezentacjonalistyczne filozofie języka: Wittgenstein, Davidson i Derrida”.

Po przeprowadzce do Wirginii moja praca przebiegała dwutorowo. Nadal uczestniczyłem w kontrowersjach pomiędzy filozofami analitycznymi – broniąc przed krytykami ludzi, których najbardziej ceniłem (szczególnie Davidsona i Dennetta), jak również rozbudowując ich stanowiska. Jednak zacząłem też pisać o wiele częściej, niż dotychczas, na temat autorów i wątków spoza filozofii analitycznej – na przykład Freuda, Derridy, Nabokova, Heideggera, Castoriadis, roli powieści w edukacji moralnej, przeznaczenia socjalizmu, relacji pomiędzy polityką kulturową i społeczno-ekonomiczną. Cytując Derridę w Oxfordzie, zaś Davidsona w Paryżu, praktykowałem to, co Stephen Potter nazwał „metodą dwóch klubów” (*the two-club approach*)<sup>6</sup>.

Prace nad tym drugim obszarem zagadnień doprowadziły do powstania *Przygodności, ironii i solidarności*, która została opublikowana w roku 1989 i nadal jest moją ulubioną spośród własnych książek. Jest ona również ulubioną książką moich czytelników, najczęściej tłumaczoną i inspirującą najwięcej listów od wielbicieli. Pierwsza część tej pracy łączy ze sobą doktrynę Sellarsa, która mówi, iż cała świadomość to kwestia lingwistyczna, z Heglowskim i Heideggerowskim twierdzeniem, że historia myśli ludzkiej to szereg zmian w obrębie słownika, zmian słów, które tworzą nasze autoopisy. Podobnie jak czyniłem to w *Filozofii a zwierciadle natury*, tyle że teraz na szerszą skalę, próbowałem scalić ze sobą to, czego nauczyłem się od Wittgensteina, Sellarsa i Davidsona, tworząc wielką, szumną opowieść na temat historii myśli Zachodniej.

*Przygodność, ironia i solidarność* przekonywała, że filozofia od czasów Hegla w dużym stopniu została zastąpiona przez literaturę, sztukę oraz rodzaj pisarstwa, który miał zostać nazwany „krytyką kulturową”. Ten rodzaj edukacji moralnej, który młodzi ludzie czerpali z traktatów argumentacyjnych na przestrzeni stuleci poprzedzających Rewolucję Francuską, został, jak twierdziłem,

---

<sup>6</sup> „Jest istotne” – doradzał Potter – „aby jeżeli należysz do jednego klubu, należeć do dwóch. (...) Istotą tej techniki jest podtrzymywanie warunków bycia ‘innym w innym’, jak pewnego razu, w innym kontekście napisał F.H. Bradley, genialny wierny wyznawca Mertona” (S. Potter, *One-upmanship*, Penguin: Harmondworth 1962, s. 124).

niemal całkowicie przejęty przez dzieła wyobraźni – w szczególności przez powieści oraz projektowane utopie społeczno-polityczne.

Pomimo że wstępny rozdział książki, zatytułowany „Przygodność języka”, wiele zawdzięczał Davidsonowi, *Przygodność* poświęcała filozofii analitycznej o wiele mniej uwagi niż *Zwierciadło* i była pisana z myślą o innej publiczności. W czasach, kiedy ją pisałem, zacząłem myśleć o kanonie filozoficznym nie jako o czymś, co dostarcza punktu oparcia dla *quasi*-naukowych programów badawczych, którym zazwyczaj poświęcali się filozofowie analityczni, ale raczej jako o sekwencji pomysłowych redeskrpcji ludzkiej sytuacji, sekwencji, która swój szczyt osiągnęła w czasach Kanta oraz Hegla. Myślałem teraz o filozofii akademickiej jako o dyscyplinie, która raczej powinna starać się pogodzić z kulturą literacką wyrosłą z dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, niżli w dalszym ciągu (raczej desperacko i z niewielkim sukcesem) małpować nauki ścisłe. Moim zdaniem, filozofowie „kontynentalni” o wiele lepiej dostosowywali się do zmienionej sceny intelektualnej niż analityczni.

W Wielkiej Brytanii i w USA *Przygodność* stała się, jak można było się spodziewać, bardziej popularna pośród przedstawicieli innych dyscyplin niż wśród nauczycieli filozofii. Otrzymała ona druzgocząco nieprzychylnie recenzje ze strony pewnych wybitnych filozofów anglojęzycznych. Jednakże gdzie indziej okazała się łatwa do zasymilowania z filozoficznymi programami nauczania. Albowiem w krajach nieanglojęzycznych istnieje mniejszy opór wobec historycystycznego poglądu, iż filozofia nie tyle jest *quasi*-nauką, ile sekwencją ząbających się tekstów, w mniejszym stopniu obszarem rozwiązywania problemów, co opowiadania historii na temat relacji pomiędzy przeszłymi myślicielami a sytuacją, w której ludzie znajdują się obecnie.

To ostatnie rozumienie filozofii przeważało w Ameryce w okresie poprzedzającym nadejście filozofii analitycznej, gdy Dewey był jeszcze u szczytu sławy. Można by zatem ulec pokusie postrzegania filozofii analitycznej po prostu jako jeszcze jednego nieszczęśliwego odwrotu od, z grubsza rzecz biorąc, Hegla i Kanta. Jednak byłoby to pomyłką. Autentyczna i pełna polotu błyskotliwość krytyki Sellarsa skierowanej wobec tego, co Russell nazwał „wiedzą bezpośrednią”, Quine’owskiej krytyki rozróżnienia między tym, co analityczne, i tym, co syntetyczne, Davidsonowskiej krytyki rozróżnienia schematu i treści, a także krytyki reprezentacjonistycznego podejścia do treści zdania dokonanej przez Brandoma, to więcej niż trzeba, aby uprawomocnić istnienie filozofii analitycznej. Ci ludzie zawdzięczają swoje inspiracje, bezpośrednio lub też pośrednio, dziełom Russella i Carnapa, postaci, których wysoko cenione doktryny stopniowo obalali. Wzięcie za wzór logicznych empirystów doprowadziło do powstania „wewnętrznej” krytyki ich pozycji, która była o wiele bardziej wnikliwa i dogłębna niż jakakolwiek krytyka, którą mogliby przedstawić uczniowie Deweya czy Whiteheada.



Często zapytywano mnie po tym, jak wyniosłem się z wydziału filozofii, a w szczególności po opublikowaniu *Przygodności*, czy wciąż jeszcze jestem filozofem. Moja odpowiedź brzmi: „Pewnie. Jak inaczej mógłbym siebie nazywać? Przeczytałem za mało spoza filozofii, aby określać się mianem przedstawiciela jakiegokolwiek innej dyscypliny”. Jestem również pytany, czy nadal jestem filozofem *analitycznym*, na co odpowiadam: „Tylko we wtorki i w czwartki” – z uwagi na fakt, iż ciągle pracuję nad obydwoma typami zagadnień, które wyróżniłem wcześniej.

Pytanie, które słyszę jeszcze częściej, brzmi: „Jaka jest przyszłość filozofii?”. W mojej opinii, przyszłość filozofii jest tak samo przygodna, jak przyszłość powieści: obie całkowicie zależą od tego, kim okaże się kolejny geniusz w tych dziedzinach. Nikt nie mógł przewidzieć Dostojewskiego czy Hegla, Prousta czy Heideggera, Kafki czy Wittgensteina, Hemingwaya czy Davidsona. Wszyscy oni są genialnymi oryginałami, pisarzami, którzy uświadomili nam możliwości, o których nie śnilibyśmy w innym wypadku. Byłoby błędem myśleć, że istnieje wewnętrzna dynamika badania filozoficznego, która może być oszacowana pod kątem tego, czy wiedzie nas ona do jakiegoś przewidywalnego miejsca przeznaczenia. Jedyna zgodność, którą dostrzegam pośród różnych rzeczy wykonywanych obecnie na wydziałach filozofii na Zachodzie, to zgodność genealogiczna – piszemy przypisy do Platona i Kanta. Jeżeli kwestie, które dyskutujesz, najlepiej pozwalają się uchwycić poprzez dostrzeżenie ich relacji do zagadnień podnoszonych przez tych dwóch autorów, prawdopodobnie jesteś profesorem/profesorką filozofii.

Jednak przeważnie pytanie o przyszłość filozofii stawiane jest jako pytanie o to, czy filozofia analityczna wygaśnie, czy też „wygra” poprzez opanowanie krajów, w których jeszcze się nie umocniła. Nie mam pojęcia, jaka jest odpowiedź, jednak nie sądzę, aby pytanie to było szczególnie istotne. Jeżeli wszyscy profesorowie filozofii we Włoszech, Japonii i Brazylii staną się analitykami, jeżeli wszyscy doznają takiego samego nawrócenia, jakiego Vlastos doznał w Cornell, to pozostali profesorowie w tych krajach skorzystają na tej sytuacji, ucząc i pisząc na temat Hegla, Nietzschego, Heideggera i Derridy (co czynili dotychczas profesorowie literatury, polityki czy historii idei w USA i Wielkiej Brytanii). Nie ma znaczenia, które książki studiuje się na jakim wydziale, tak długo jak studenci mają szansę gdzieś na uniwersytecie znaleźć nauczyciela, z którym mogą omawiać książki uznawane przez nich za interesujące oraz zagadkowe.

I na odwrót, gdyby wszyscy studenci filozofii w Wielkiej Brytanii, USA, Kanadzie, Australii czy Skandynawii zostali rzućeni na kolana przez jakiegoś geniusza, który poprowadziłby ich w zupełnie nowym kierunku, sprawiając, że filozofia analityczna wydałaby się czymś *passé*, również nie byłoby to katastrofą. Osiągnięcia Sellarsa, Davidsona i innych nie zostałyby zapomniane.

Wiatr wieje tam, gdzie mu się podoba. Mody akademickie zmieniają się z nieznanymi powodów. Ale dopóki trwa wolność intelektualna, olśniewająco pomysłowe dzieła, wytwory oryginalnych umysłów, nigdy nie będą nieczytane. Ani Wittgensteinowi, ani Heideggerowi nigdy nie zabraknie czytelników.

Moja niefrasobliwa postawa wobec przyszłości wydziałów filozofii obraża zarówno tych, którzy uznają rozróżnienie między filozofią analityczną a „kontynentalną” za paralelne do tego między rozumem a nierozumem, jak i tych, którzy widzą je jako różnicę pomiędzy sterylnym myśleniem scholastycznym a owocnym intelektualnym przedsięwzięciem. Nie uważam tworzenia takich paralel za stosowne. Nie powinniśmy utożsamiać racjonalności z umiejętnością argumentacyjną, ani irracjonalności z przedkładaniem metafor i narracji nad wynikanie. Stawianie znaku równości między różnicami stylu a różnicami zdolności intelektualnych (jak niestety robią niektórzy ludzie po obu stronach podziału analityczna–kontynentalna) jest po prostu pewnego rodzaju szowinizmem.

Gdyby filozofia analityczna wygasła, ilość sterylnego scholastycyzmu w filozofii brytyjskiej i amerykańskiej pozostałaby, jak podejrzewam, w przybliżeniu taka sama. Gdyby filozofia analityczna zdominowała wszystkie wydziały filozoficzne świata, ilość owocnej pracy intelektualnej wykonywanej na tych wydziałach ani nie wzrosłaby, ani by nie zmalała. Stosunek oryginalnych do nieoryginalnych umysłów będzie pozostawał stały, bez względu na to, którzy filozofowie służyć będą za ideały. Każdy geniusz wyłaniający się w danej dyscyplinie akademickiej umożliwia, a nawet czyni prawdopodobnym pojawienie się nowego scholastycyzmu. Jednakże wzięwszy pod uwagę wolność intelektualną, w żadnej mierze skostniała ośpałość nie powstrzyma kolejnego oryginalnego geniusza od tego, aby ostatecznie uzyskać to, co mu się należy.

We „Wstępie” do *Zwierciadła* wymieniłem Deweya, Wittgensteina i Heideggera jako trzech najważniejszych filozofów stulecia. Przyznałem Deweyowi swego rodzaju pierwszeństwo renomy, opisując go jako filozofa, który pomógł nam umieścić dzieła dwóch pozostałych w jednym kontekście, postrzegając ich jako współtwórców nowej formy życia kulturalnego – w której „kultura nie jest już zdominowana przez ideał poznania obiektywnego, ale przez ideał doskonalenia estetycznego”. W czasie, kiedy pisałem *Przygodność*, zdałem sobie sprawę, iż lepiej byłoby napisać: „...ale przez ideały współpracy społecznej w sferze publicznej i doskonalenia estetycznego w sferze prywatnej”. Zatem w tej drugiej książce argumentowałem, iż powinniśmy myśleć o obiektywności w znaczeniu intersubiektywnego porozumienia, jako o tym, czego potrzeba, aby realizować wspólne projekty społeczne, zaś o doskonaleniu estetycznym jako o idiosynkratycznej autokreacji. Od momentu publikacji *Przygodności* wielokrotnie rozwijałem tę kwestię oraz wzmacniałem moje twierdzenie, iż nie

powinniśmy zbyt mocno starać się integrować obu projektów – nie powinniśmy łączyć tego, co prywatne, z tym, co publiczne.

Twierdzenie to było próbą zsyntetyzowania dwóch tez: tezy historycy-stycznej, że nie istnieje nic takiego, jak „natura ludzka” czy też „prawdziwe miejsce człowieka we wszechświecie”, które mogą być odkryte raz na zawsze – a zatem nie ma potrzeby utrzymywania takich fundacjonistycznych dyscyplin, jak teologia czy metafizyka – ze spostrzeżeniem Rawlsa, że argumentacja polityczna na rzecz sprawiedliwych instytucji społecznych winna omijać dyskusję na temat Dobrego Życia<sup>7</sup>. W *Przygodności* próbowałem, jeszcze raz, pogodzić dwie linie myślenia, a także dwa zestawy lektur, które uznałem za równie poruszające. Jedną była idea wspólna dla Nietzschego i Oscara Wilde’a, że doskonalenie estetyczne stanowi cel życia ludzkiego. Drugą było twierdzenie wspólne dla Kanta, Milla, Rawlsa i Deweya, że nasza odpowiedzialność wobec innych ludzi ma pierwszeństwo. Wydawało mi się, i nadal tak uważam, że *dictum* Wilde’a „Socjalizm istnieje przez wzgląd na indywidualizm” w znacznym stopniu przyczynia się do likwidacji napięcia pomiędzy tymi dwiema liniami myślenia.

Tak, nasza *podstawowa* powinność dotyczy innych, ale mamy również obowiązki względem siebie samych. Gdybyśmy ich nie mieli, gdybyśmy nie byli istotami zdolnymi do autokreacji, żarliwie realizowanego doskonalenia estetycznego, nie byłibyśmy warci troski – byłibyśmy mniej niż ludźmi, tak jak mniej niż ludźmi są mieszkańcy *Nowego wspaniałego świata* Huxleya. Nie dlatego powinniśmy dążyć do stworzenia demokratycznej utopii, że jesteśmy racjonalnymi podmiotami czy potencjalnymi podmiotami komunikacji. Ludzie w *Nowym wspaniałym świecie*, podobnie jak mieszczańscy konformiści wyszydzani przez Sinclaira Lewisa i wyklinani przez Horkheimera i Adorna, mogą komunikować się i rozumować równie dobrze, jak wszyscy inni. Zaslужujemy na troskę raczej dlatego, że w warunkach dostatecznego bezpieczeństwa, dostatku, edukacji i czasu wolnego, wszyscy posiadamy umiejętność bycia artystami naszego własnego życia. Sensem budowania sprawiedliwych instytucji społecznych jest umożliwienie świata, w którym każdy zdoła spełnić oba zestawy powinności – otrzyma szansę bycia zarówno racjonalnym, jak i obdarzonym wyobraźnią.

Z powodu mojego nacisku na rozróżnienie między tym, co prywatne, i tym, co publiczne, byłem często oskarżany o ignorowanie feministycznego hasła „to, co prywatne, jest publiczne”, jak również o wznoszenie „nieprzepuszczalnej bariery” pomiędzy publiczną a prywatną częścią naszej egzysten-

---

<sup>7</sup> Omawiałem tę doktrynę Rawlsa wcześniej, w artykule zatytułowanym *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* (1985, tłum. pol. w: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia: Warszawa 1999, s. 261–291), komentarzu do tekstu Rawlsa *Justice as fairness: political, not metaphysical*.

cji. Jednak nie sędzę, iż cokolwiek, co napisałem, może być przytoczone dla wsparcia poglądu, że mężczyźni mają prawo bić własne żony w zaciszu swoich domów, bez wtrącania się państwa. Nie próbowałem dookreślać granic władzy państwowej, lecz raczej próbowałem powiedzieć, do czego (w dłuższej perspektywie) państwa się przydają. Zgadzam się z Heglem (jak również z jego współczesnym interpretatorem, Robertem Pippinem), że nowoczesne państwo oraz społeczeństwo mieszczańskie to póki co najlepsze środowiska stworzone ku temu, aby kształtować tego rodzaju autokreujące się, wolne istoty ludzkie, charakterystyczne dla Zachodu. Być może pewnego dnia powstaną jeszcze lepsze środowiska tego typu, ale te, które mamy obecnie, są całkiem dobre.

Poglądy wyrażone w *Przygodności* nie pociągały też za sobą absurdalnego twierdzenia, że polityka i sztuka, poszukiwanie sprawiedliwości i dążenie do idiosynkratycznej radości nie mają (lub też nie powinny mieć) żadnego wpływu na siebie nawzajem. Twierdziłem nie tyle, iż istnieje między nimi jakaś przepaść, ile raczej, że często nie ma między nimi związku. Pozostawianie na boku pytania o „dobro”, kiedy chodzi o sferę publiczną, sprowadza się do powiedzenia: jedyną kwestią publicznej troski jest zakres twojej współpracy w projektach społecznych, twoje projekty prywatne to twoja sprawa, tak długo jak ich realizacja może zostać dokonana w ramach słusznego prawa oraz instytucji.

Jednym ze sposobów zniwelowania wpływu, jaki Kantowskie zarozumiałstwo wywarło na niedawną anglojęzyczną filozofię moralną, jest przypomnienie sobie, że chociaż prawo ma pierwszeństwo przed dobrem, gdy chodzi o ustanawianie porządków społecznych, to dobro ma pierwszeństwo przed prawem, kiedy chodzi o odpowiedź na pytanie, dlaczego pragniemy sprawiedliwego społeczeństwa. Sprawiedliwość rzeczywiście jest, jak mówi Rawls, podstawową cnotą społeczeństwa. Jednakże społeczeństwa są środkami do pewnego celu – mianowicie doskonalenia estetycznego, tworzenia świata, w którym, jak powiedział Dewey, „sztuki i nauki staną się niewymuszonym ukoronowaniem życia”, a każda istota ludzka będzie mogła, jak powiedział Whitman, zapraszać swoją duszę<sup>8</sup>.

Obstawanie Deweya przy tezie, że polityka winna być postrzegana raczej jako obszar eksperymentowania niżli sfera funkcjonująca w oparciu o zasady, było, po części, rezultatem jego własnego oddania meliorystycznemu reformizmowi, charakterystycznemu dla Ruchu Progresywnego w USA. Moje własne wychowanie polityczne przywiodło mnie do utożsamienia się z tradycją biegnącą od tego Ruchu do Nowego Ładu oraz Ruchu Praw Człowieka<sup>9</sup>. Anty-

---

<sup>8</sup> W. Whitman, *Pieśń o sobie*, (w:) tenże, *Kim ostatecznie jestem. Poezje wybrane*, przeł. K. Boczkowski, inter esse: Kraków 2003, s. 37 [przyp. tłum.].

<sup>9</sup> Opisałem to wychowanie w autobiograficznym wspomnieniu zatytułowanym *Trocki i dzikie orchidee*, a także na kilku stronach mojej książki *Spełnianie obietnicy naszego kraju* (1998) (wyd. pol.: przeł. A. Karalus, A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK: Toruń 2010).

stalinizm, który wyssałem z mlekiem matki, oraz lektura powieści społecznych Zoli, Uptona Sinclaira, Johna Steinbecka, Theodore'a Dreisera i Jamesa T. Farrell'a uczyniły ze mnie dokładnie tego typu meliorystycznego „mieszczkańskiego liberała”, którym gardzą marksiści i zwolennicy Foucaulta.

Rozpatrywana w świetle mojego młodzieńczego zatroskania pytaniem „Czy istnieją absoluty?” próba obrony mieszczkańskiego liberalizmu, mieszczkańskiego szczęścia oraz ludzi, których Nietzsche nazywał „ostatnimi ludźmi”, przed kulturowymi atakami pogardy, może przybrać postać następującej odpowiedzi: „Nie, nie ma absolutów, ale komu są one potrzebne?”. „Uniwersalna ważność”, tak wielbiona przez Kanta (a także, niestety, przez Habermasa, filozofa, z którym zgadzam się prawie w każdej kwestii poza tą jedną), to, moim zdaniem, wyblakła wersja prawa bożego, które spokojnie można porzucić. Albowiem my, dzieci Europejskiego Oświecenia, i tak będziemy zmierzać w dobrą stronę, próbując wykorzystywać to, co naszym zdaniem osiągnęliśmy powiększając zakres wolności i szczęścia, nawet wtedy, kiedy już porzucimy nadzieje wykazania błędności twierdzeń Protagorasa, Piusa IX czy Hitlera.

Jak długo filozofowie pozostaną zainteresowani pytaniem, czy istnieje jakieś pozaludzkie kryterium (rzeczywistość, z którą podobno korespondują zdania prawdziwe, prawo moralne, które ludzkie instytucje mają rzekomo ucieleśniać) umożliwiające testowanie ludzkich decyzji, tak długo ryzykują oni, że ich praca okaże się nieistotna w kontekście postępu moralnego i kulturowego. Ryzykują oni również to, że będą ignorowani przez intelektualistów, którzy rzeczywiście przyczyniają się do tego postępu. Pytanie o absoluty, które popchnęło wielu z nas w stronę półek filozoficznych w bibliotekach, to pytanie, które powinno przeminąć. Powinniśmy robić, co w naszej mocy, aby uczynić zagadnienia, które poróżniły Platona i Protagorasa, Straussa i Deweya, równie przestarzałymi, co impas pomiędzy Piusem IX i Darwinem. Nie istnieje żadne pozaludzkie kryterium ani żadna niepopadająca w błędne koło argumentacja, która pomogłaby nam zdecydować, po czyjej stronie powinniśmy się w tego typu kwestiach opowiedzieć. Przestalibyśmy się jednak postrzegać jako „arbitralni”, opowiadając się za Darwinem czy Deweyem, gdybyśmy tylko zdołali porzucić myśl (charakteryzującą Platona i Kanta), że posłuszeństwo wobec uprzednio sformułowanych kryteriów to oznaka racjonalności.

Kultura zdolna potraktować eksperymentalizm Deweya z pełną powagą byłaby kulturą odrzucającą ideę Platona, iż nie możemy uznać się za w pełni racjonalnych, jeśli nie powiodło się nam oparcie naszego sposobu uzasadniania na niekwestionowanych pierwszych zasadach – na „absolutach”. Tak więc zakładam się o wszystko, że intelektualiści Zachodu za jakieś tysiąc lat stracą zainteresowanie zarówno kwestią prawdziwego imienia Boga, jak i rozstrzygnięciami poczynionymi w podręczniku poświęconym „problemom filozofii”. Nikt nie będzie się martwił o to, czy istnieją absoluty, czy też nie, ani też

o relację między umysłem a ciałem czy między podmiotem a przedmiotem. W takiej kulturze zagadnienia „realizmu” czy „relatywizmu” nie będą już intrygować ludzi takich, jak ja sam, kiedy byłem nastolatkiem. Nie powstanie zbyt wiele kolejnych przypisów do Platona i Kanta.

James i Wittgenstein zgodziliby się, że najbardziej pożytecznymi filozofami są ci, którzy przekonują nas, aby nie przejmować się problemami nieposiadającymi żadnego praktycznego znaczenia. Prawie dwieście lat temu Hegel w *Fenomenologii* sugerował zasadność takiego sposobu pisania przypisów do Platona, dzięki któremu zagadki realizmu i relatywizmu zostałyby porzucone – sposób pozwalający ująć filozofię raczej jako badanie relacji między ludzką przeszłością, ludzką teraźniejszością i możliwymi cechami ludzkimi niż badanie relacji między tym, co ludzkie, a tym, co pozaludzkie. Jednakże sam Hegel nie rozwinął swej sugestii, a większość profesorów filozofii następných dwóch stuleci obawiała się, że pójście tą drogą uniemożliwiłoby im postrzeganie się jako praktykujących *quasi*-naukę, jako rozwijających wiedzę. Obawiali się, że pójście w ślady Hegla zamazałoby różnicę pomiędzy filozofią a historią idei, że praktykowanie ich dyscypliny sprowadziłoby się raczej do pisania przypisów do przypisów niż zmagania się z *die Sache selbst*.

Uważam, że owa granica powinna być zamazana, a charakterystycznie filozoficzna *Sache* nie istnieje poza tą właśnie stertą przypisów. Sądzę, że oryginalni filozofowie to ludzie, którzy patrzą wstecz na historię i mówią: powodem, dla którego ludzie myślą, że istnieje problem filozoficzny dotyczący X, jest to, że opisywaliśmy X jako Y, podczas gdy powinniśmy je byli opisywać jako Z. To ci, którzy przestają bawić się starymi łamigłówkami, a zamiast tego proponują rozgrywanie nowych gier językowych. To właśnie zrobił Platon, kiedy zaproponował, abyśmy myśleli o bóstwie raczej jako o liczbie niż jako o osobie. To samo zrobił Kant: jego osiągnięciem nie było przedstawienie starej dyscypliny na nowe, naukowe tory, ale pokazanie, w jaki sposób pewne stare problemy znikają, gdy porzucimy rozumienie wiedzy właściwe myśli Locke’a i Leibniza. To samo czynili logiczni empiryści, nalegając, abyśmy zaczęli rozpatrywać każde zdanie pod kątem tego, czy jest ono analityczne, empiryczne czy pozbawione znaczenia. Istotą tego typu nowych propozycji jest takie obrócenie kalejdoskopu, aby to, co dla myślicieli przeszłości stanowiło „twarde, naczelne problemy filozoficzne”, przestało nimi być.

Nie istnieje żaden właściwy sposób ułożenia szkiełek w kalejdoskopie, ponieważ nie istnieje słuszny język, którym powinny mówić istoty ludzkie. Istnieją tylko języki, które służą ludzkim celom lepiej od innych, a ludzkie cele zmieniają się wraz z ludzkimi językami. Nie powinniśmy zatem myśleć, że filozofowie w końcu dojdą ze wszystkim do ładu. Wąż nigdy nie połknie własnego ogona.



Hegel uciekł przed konsekwencjami własnego twierdzenia, że „filozofia jest swoją własną epoką ujętą w myślach”, opisując historię jako zbiegającą się w pewnym predestynowanym punkcie – punkcie, w którym Duch staje się w pełni samoświadomy. Konsekwentnie historycystyczny pogląd przedstawiałby postęp intelektualny i moralny nie jako zbliżanie się do czegoś pozaludzkiego, ale jako proces, w toku którego kalejdoskop staje się coraz większy i bardziej kolorowy. Mieć nadzieję, że taki proces będzie postępował, to mieć nadzieję, że ludzka wyobraźnia będzie wciąż dorzucała nowe kawałeczki szkła, pokolorowane w odcieniu, o jakich wcześniej nikt nie śnił. „Im farbigen Abglanz”, powiedział Goethe, „haben wir das Leben”<sup>10</sup> – i dobrze. Shelley dla celów elegijnych wychwalał biały blask wieczności; ale wiedział, że sklepienie wielokolorowych szkielec jest lepszym otoczeniem dla poetów, słusznie uznawał poetów za niedocenianych prawodawców świata i nigdy nie wyobrażał sobie, że mógłby istnieć „ostatni” poeta, który wreszcie wszystko ująłby właściwie.

Tym, którzy pozostają przekonani, iż Kant miał słuszność poszukując bezpiecznej ścieżki nauki, twierdzenie Shelleya dotyczące społecznej roli poetów i historycystyczny zwrot Hegla od argumentacji do narracji wydadzą się bezcelowe. Zwrot ten – który jest powiązany z całkowicie nie-Kantowskim twierdzeniem Hegla, iż Sztuka, podobnie jak Religia oraz Filozofia, jest jedną z form, dzięki którym Duch staje się w pełni samoświadomy – umożliwiał mu prześlizgiwanie się w tę i z powrotem na granicy pomiędzy filozofią i historią idei, a tym samym napisanie *Fenomenologii ducha*, najbardziej oryginalnej książki w kanonie filozofii nowożytnej. A zatem tak długo, jak Kant służyć będzie za wzorzec, będziemy nadal rozmawiać tak, jakby raczej rozum (zdolność przeprowadzania uzasadnionych wnioskowań), a nie wyobraźnia (zdolność wynajdowania nowych sposobów mówienia – sposobów, które czynią przyszłość czymś więcej niż tylko przeróbką przeszłości) był zdolnością wyróżniającą człowieka. Ale jeśli kiedykolwiek zaczniemy uznawać raczej *Fenomenologię ducha* niż *Krytykę czystego rozumu* za nasz wzorzec filozofii, wszystko może się zmienić. Ten właśnie rodzaj zmiany miałem na myśli sugerując w *Przygodności*, iż my, filozofowie, powinniśmy rozważyć sprzymierzenie się z kulturą literacką i zaprzestanie wysiłków małpowania naukowców.

W esejach opublikowanych w *Truth and Progress* (1998) starałem się pokazać, w jaki sposób niektórzy z moich ulubionych filozofów współczesnych mogliby zostać włączeni w ramy snutej przeze mnie opowieści o naszym zmierzaniu w kierunku kultury, w której relacja pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie, byłaby problemem nauki, nie zaś filozofii. Robiłem co mogłem,

---

<sup>10</sup> „W barwnym odbłasku poznajemy życie” (J.W. Goethe, *Faust. Tragedia*, przeł. A. Pomorski, część II, akt I, 4727, Świat Książki: Warszawa 2005, s. 213) [przyp. tłum.].

aby dopasować takich filozofów analitycznych, jak Putnam, Davidson i Brandom do opowieści rozpoczynającej się od Platona, umożliwiającej wyobrażenie sobie utopii, w której sekwencja Platon–Nietzsche byłaby zwięzłe podsumowana i odłożona na bok. W esejach tych nieomal dostarczyłem uzasadnienia dla oskarżenia rzuconego wobec *Zwierciadła*, zgodnie z którym jestem filozofem „końca filozofii”. Prowadzę bowiem kampanię nie tylko przeciwko kartezyjańsko-kantowskiemu sposobowi problematyzowania, które stało się filarem filozofii analitycznej, ale przeciwko całemu uformowaniu umysłu, które doprowadziło mnie w młodości do tego, iż byłem pod wrażeniem Platońskiego poszukiwania absolutów.

Stopniowo zaakceptowałem twierdzenie Heideggera, że platonizm wyczerpał swój potencjał. Nie myślę wiele na temat Heideggerowskiej diagnozy bolączek świata nowożytnego (zaferowanej w *Pytaniu o technikę*), ale uważam, że miał on prawdopodobnie rację, sugerując, że odwrócony platonizm Nietzschego mógł okazać się ostatnią odsłoną wielkiego intelektualnego dramatu. Dramat ów rozpoczął się Sokratejską deklaracją, iż (jak ujął to Nietzsche) „tylko to, co racjonalne (*vernunftig*) jest piękne” – deklaracją, która była próbą połączenia prywatnego dążenia do doskonalenia estetycznego z publiczną działalnością budowania uzasadnień. Refleksje samego Heideggera na temat losu cywilizacji wydają mi się po prostu pospolitym *Kulturpessimus*, ale jego ujęcie losu owej Sokratejskiej inicjatywy jest wielce przekonujące. Choć zarówno Nietzsche, jak i Heidegger rażąco mylili się w kwestii demokracji, mieli oni z grubsza rację co do potrzeby porzucenia tej inicjatywy.

Jak często wspominałem w swoich książkach, w pewnym oczywistym sensie filozofia nigdy nie może się skończyć. Zawsze będą istnieli intelektualiści starający się o synoptyczny ogląd kultury, w której wyrosli, jak również jej relacji do kultur innych czasów i miejsc, włączając w to wyobrażone przyszłości. Analogicznie rzecz biorąc, w pewnym oczywistym sensie także religia nigdy się nie skończy, ponieważ zawsze istnieć będą intelektualiści, których wyobrażnie przepelnione będą poczuciem zależności, wymagającym skrupulatnego ujęcia w kategoriach religijnych. Ale obietnica pośmiertnych nagród i kar w pewnym momencie może zacząć wydawać się śmieszna, kładąc kres istnieniu większości tego, co obecnie uznaje się za religię. Podobnie idea, że znaczące jest, czy nasze przekonania korespondują z wewnętrzną naturą rzeczy – czy właściwie ujęliśmy wszechświat, nas samych, Boga i Piękno – może zacząć wydawać się śmieszna. Byłby to kres istnienia sporej większości tego, co obecnie uznaje się za filozofię.

Czy dysponuję argumentem na rzecz tezy, że byłoby to pożądane? Nie. Na tym poziomie abstrakcji oraz ogólności, wszystko, co można zrobić, to chwycić kalejdoskop i obrócić go. Jediną alternatywą jest, jak ujął to Bradley, „wynajdywanie złych racji dla tego, w co wierzymy instynktow-

nie”<sup>11</sup>. Dlaczego chcę obracać kalejdoskop w ten szczególny sposób? Nie jestem pewien, ale zaproponuję pewną hipotezę. Być może pragnę tego, ponieważ mam szczególną, pokręconą naturę psychologiczną – połączenie obsesyjnej neurozy z desperackim pragnieniem ucieczki ze szponów przerośniętego, hałaśliwego, nieustępliwego superego, najbardziej rzucającej się w oczy cechy tego typu neuroz.

Być może, krótko mówiąc, moje odrzucenie idei uniwersalnej ważności samo jest zaledwie neurotycznym symptomem. Być może moja akceptacja słów Nietzschego, że „nad Kantowskim imperatywem kategorycznym unosi się zapach krwi i bata”, będzie podzielana jedynie przez ludzi pokręconych w podobny sposób. Istnieją ludzie, którzy, podobnie do mnie, ciągle karzą samych siebie za trywialne błędy, często popełnione dekady temu, jednocześnie niefrasobliwie ignorując swoje poważne i niekończące się grzechy przeciwko dobroczynności i przyjaźni. Ta sama neuroza może leżeć u podstaw mego przekonania, że jest coś fałszywie skromnego w Sokratejskim utożsamieniu tego, co piękne, z tym, co daje się uzasadnić, jak również w Platońskiej potrzebie uchronienia swoich intuicji i fantazji za pomocą niematerialnych oraz wiecznych bytów.

Czy oznacza to, że gdyby mój charakter był mniej pokręcony, w mniejszym stopniu byłbym dziwakiem, a moje poglądy byłyby bliższe poglądom większości moich kolegów po fachu? Pytanie to sugeruje istnienie czegoś takiego, jak niepokręcona natura psychologiczna – a także, że moi krytycy lekceważą moje poglądy filozoficzne, ponieważ ich własne opinie są zdrowe, normalne, racjonalne i dojrzałe (wielu z owych krytyków rzeczywiście to sugerowało). Ale oczywiście pytanie o istnienie czegoś takiego, jak zdrowy, normalny, racjonalny, dojrzały sposób widzenia świata jest równie dyskusyjne, co pytanie o to, czy istoty ludzkie mają wewnętrzną naturę. W rzeczy samej, jest to po prostu pewna odmiana tego drugiego pytania. Tak więc przełożenie pytania o to, dlaczego mam takie poglądy, jakie mam, na terminologię psychoanalityczną nie ułatwia nam zbytnio wyboru sposobu myślenia o tych kwestiach. Przypisywanie zdrowia, racjonalności, dojrzałości i normalności, podobnie jak oskarżenie o fałszywą skromność, może być z równym powodzeniem stosowane przez wszystkie strony. Nie istnieją żadne niepodlegające dyskusji kryteria poprawności takich atrybucji.

Choć więc podejrzewam, że moja hipoteza dotycząca nieświadomych źródeł mojego stanowiska filozoficznego nie jest do końca chybiona, nie sądzę, aby była ona specjalnie użyteczna. Podobnie podczas oceniania prac poetów i malarzy nie jest pomocne, aby wiedzieć, co ich psychoanalicy mogli im

---

<sup>11</sup> F.H. Bradley, *Zjawisko a rzeczywistość. Rozważania metafizyczne. Księga I i fragmenty księgi II*, tłum. J. Szymura, Wydawnictwo Comer: Toruń 1996, s. xiv.

wyjawić. Dryden miał bez wątpienia słuszność, twierdząc, że „Great wits are sure to madness near alli'd / And thin partitions do their bounds divide”<sup>12</sup>. Tylko cóż z tego? To dokładnie tyle, co powiedzieć, że tylko neurotycy mają wiele wyobraźni, i że gdyby nie oni, wciąż żylibyśmy w jaskiniach.

Uważam, że powinniśmy utożsamiać racjonalność ze zdolnością oraz chęcią rozmawiania z innymi o tym, co należy czynić, a tym samym ze zdolnością działania razem z innymi podczas realizacji projektów wymagających współpracy. Przystanie na to pomogłoby nam przyznać, że to raczej idiosynkratyczna fantazja, a nie „rozum”, tworzy inicjatywy umożliwiające postęp moralny oraz intelektualny. Ale filozofowie, którzy robią na mnie wrażenie bystrzejszych i bardziej poczytnych niż ja sam (na przykład Habermas), nie zgadzają się z tym, i mogą mieć oni rację. Wszystko, co możemy uczynić, to obracać kalejdoskop w taki lub inny sposób, oraz zakładać się o to, jak to wszystko będzie wyglądało widziane oczyma naszych potomków.

\*\*\*

Większość z powyższych autobiograficznych uwag dotyczy spraw, które w niewielkim stopniu interesują ludzi nieprzejmujących się zbytnio tym, co działo się na wydziałach filozoficznych w USA pod koniec XX wieku. Odzwierciedla to fakt, iż większość mego czasu i energii spędziłem zajmując się polityką kulturową, zaś bardzo niewiele polityką rzeczywistą. Inaczej niż Habermas, który (przypominając w tym względzie Deweya i Milla) jest w tym samym stopniu użytecznym obywatelem, co użytecznym filozofem, prawie w ogóle nie przyczyniłem się do realizacji moich własnych nadziei społeczno-politycznych.

Okazjonalnie pisałem drobne polemiczne teksty poświęcone kwestiom politycznym, wylewałem żale dziennikarzom i wysyłałem czeki lewicowym kandydatom na urzędy oraz organizacjom dobroczynnym. Ale to prawie wszystko, jeśli chodzi o moją działalność jako obywatela. Cieszyłem się wyjątkowo rozpieszczającym, pełnym wolnego czasu życiem w samym środku społeczeństwa naznaczonego ogromną niesprawiedliwością społeczną. W porównaniu z moim ojcem (dziennikarzem i radykałem, który pewnego razu został aresztowany za przygotowywanie relacji ze strajku pracowników przy zbiorach sałaty) czy w porównaniu z moim synem – obrońcą publicznym, lub córką – pracownikiem socjalnym, oraz moimi dawnymi kumplami ze studiów – Miltonem Fiskiem i Richardem Schmittem, którzy przez ostatnich trzydzieści lat rzucali się w wir radykalnych inicjatyw – żyłem w przysłowiowej wieży z kości słoniowej. Z radością przyjąłem pensję jakieś dziesięć razy wyższą niż pensja

---

<sup>12</sup> J. Dryden, *Absalom and Achitopel* [przyp. tłum.].

woźnego, który sprzątał sale wykładowe. Kupowałem luksusowe dobra dla mojej rodziny, pomimo że woźnego nie było stać na zakup podstawowych dóbr dla swojej.

Nie będę udawał, że często się tym zamartwiałem. Zdarza mi się to jedynie sporadycznie. Jednak ktoś, kto patrzy wstecz na swoje życie, próbując dokonać jego bilansu, powinien przynajmniej rzucić okiem na fakt systematycznego czerpania pokaźnych korzyści z cierpienia innych. Jeśli pewnego dnia zbudujemy społeczeństwo wyzbyte rażąco nierówną dystrybucją dóbr i szans, oszpecającej Stany Zjednoczone moich czasów, życie ludzi podobnych do mnie wzbudzać będzie tę samą odrazę, która przepelnia nas, gdy przypomnimy sobie niewolników czyszczących toalety oraz biblioteki Cycerona i Jeffersona czy też pokojówki wstające przed świtem, aby spełniać potrzeby Mary Wollstonecraft albo Harriet Taylor.

Podjąłem jednak kilka prób powiązania moich nadziei na sprawiedliwość społeczną – nadziei wpojonych mi w dzieciństwie przez socjalistycznych rodziców – z moim pisarstwem filozoficznym. Ogniskują się one wokół tezy, że społeczeństwo, którego członkowie nie będą pożądać absolutów ani też dbać o uniwersalną ważność, zapewne bardziej zbliży się do stanu sprawiedliwości społecznej, niż to uczyniło nasze społeczeństwo. Porzucenie pojęcia katerycznych, bezwarunkowanych zobowiązań i zadowolenie z poszukiwania pragmatycznych kompromisów podnoszących poziom szczęśliwości zwiększyłyby prawdopodobieństwo powstania społeczeństwa sprawiedliwego.

To samo twierdzenie wysunąłem już wcześniej – stwierdzając, że fantazjowanie na temat bycia wiernym sługą rozumu czy też miłośnikiem prawdy nie jest dla nas czymś dobrym. Oczywiście jest ono nieszkodliwe tak długo, dopóki stanowi (co często ma miejsce) jedynie zachętę do swobodnej wymiany idei i osiągania niewymuszonej zgody na temat przyszłych przedsięwzięć wspólnotowych. Jest ono dla nas złe tylko o tyle, o ile nie pokrywa się z nadzieją na bycie lojalnym i użytecznym obywatelem demokratycznej wspólnoty egalitarnej. Sprawy przybierają zły obrót jedynie wtedy, gdy filozofowie sztywno trzymają się takich pojęć, jak „prawda”, „rozum”, „uniwersalność”, i próbują przekuć je w racje na rzecz bycia otwartym na rozmowę i współpracę, w przeciwieństwie do alternatywnych przydomków dla tych cnót społecznych.

Próby tego rodzaju przypominają podejmowane przez kościoły próby dostarczenia nam przekonującej racji do miłowania bliźnich – tej mianowicie, że Bóg kazał nam to czynić. Fantazja na temat świętego nakazu jest nieszkodliwa, jeżeli stanowi tylko rodzaj zachęty do przyzwoitego zachowania, ale staje się niebezpieczna, gdy formułowana jest następująco: „Bardzo potężna istota chce, abyś zachowywał się przyzwoicie, więc lepiej rób to, co ona ci nakazuje”. Podobnie teza głosząca, że „racjonalna jest jedynie próba osiągnięcia niewymuszonej zgody z twoim bliźnim” pozostaje nieszkodliwa, o ile nie

jest opatrzona zbędnymi objaśnieniami. Jednak gdy filozofowie próbują nadać temu zdaniu znaczenie platońsko-kantowskie: „Coś, co jest różne od ciebie i lepsze od ciebie, bezwarunkowo, żąda, abyś zachowywał się w ten sposób”, pogarszają sprawę. Albowiem teraz kategoria „bardziej racjonalnego od ciebie” zaczyna odgrywać rolę zarezerwowaną uprzednio dla „świętszego od ciebie”. Pomysł, że to ja, ale być może nie ty, jestem wiernym sługą prawdy, zaczyna wypierać ideę, że ja, ale być może nie ty, jestem wiernym dzieckiem Bożym.

Nieważne, jak mocno Platon i Kant przekonują nas, że źródło nakazu to właściwie nasze własne ja – nasze prawdziwe, aczkolwiek trochę mało znane ja – szkoda została już wyrządzona. Wciąż jesteśmy konfrontowani z myślą, że istota, która nakazuje i wymaga, jest czymś większym oraz lepszym niż powszednie ja zmagające się z problemami przynoszonymi przez codzienność, ja, które postrzega wszystko jako warunkowy, pozwalający ująć się w konwersacji przedmiot debaty. Jest to myśl, którą kazał nam odrzucić Dewey (oraz, choć z innych powodów, Nietzsche). Trzeba przyznać mu rację. Tak samo, jak lepiej byłoby kochać nie myśląc o sobie, że nakazano nam to czynić, tak też byłoby lepiej zachowywać się przyzwoicie nie myśląc o tym, że tego się od nas wymaga.

Jeden z powodów przemawiających za tym, że byłoby to czymś lepszym, głosi, że jest nawet łatwiej być sceptycznym wobec „nakazów rozumu” niż wobec kwestii istnienia Boga. Jednak główny powód głosi, że byłoby dobrze, gdyby obywatele idealnie demokratycznej i egalitarnej wspólnoty upatrywali autorytet jedynie w konsensie jej członków – nie zaś w Bogu, Rozumie czy też Prawdzie.

Ponieważ Rewolucja Francuska umożliwiła budowanie takiej wspólnoty, filozofowie przerabiali w tę i z powrotem zagadnienie, czy takie słowa, jak „rozum” i „prawda” mogą po prostu zostać utożsamione z takim właśnie, wspólnotowym konsensem. Z jednej strony, prawda nie może zostać sprowadzona do intersubiektywnej zgody, ponieważ istnieją złe, niedemokratyczne i nieegalitarne wspólnoty, które osiągają taki konsens. Z drugiej strony zdaje się, że nie istnieje nic, co można by z nią utożsamzić, za wyjątkiem jakichś substytutów Boga, czegoś, co mogłoby mieć pierwszeństwo przed osądem *jakiegokolwiek* wspólnoty, dobrej czy złej. Żadna z tych alternatyw nie jest atrakcyjna, ale filozofowie nie potrafili powstrzymać się od ich rozważania.

Uważam, że powinniśmy po prostu przystać na to, że pojęcia prawdy i rozumu nie bazują na niczym poza konsensem wspólnoty idealnej, jak też na to, że nie sposób wykazać ludziom, którzy nie upatrują ideału we wspólnocie demokratycznej i egalitarnej, że się mylą. Nie istnieje neutralny grunt, na którym moglibyśmy się oprzeć broniąc naszych ideałów moralnych. Kiedy bronimy takiej wspólnoty, nie jesteśmy wcale stronnikami czegoś większego i lepszego od nas – nie „od nas, racjonalnych istot ludzkich”, ale „od nas, ludzi, którzy przychodzą na świat w pewnym czasie i miejscu, nabrali pewnych przekonań i rozwinęli pewne pragnienia”. Oto, co miałem na myśli, kiedy nakłaniałem,



abyśmy zaprzestali żądania od filozofii, by ocaliła nas przed etnocentryzmem, i przystali na fakt, że prawdopodobnie nic nas przed nim nie ocali, tak jak nic nas nie ocali przed przygodnością. Wyznać, że jest się etnocentrystą, to tylko inny sposób przyznania, że jest się igraszką losu.

W swoich książkach zwracałem od czasu do czasu uwagę, że nie ma żadnych powiązań inferencyjnych łączących moje poglądy filozoficzne na temat Platona, Kanta, wiedzy, prawdy i rozumu z poglądami politycznymi na temat konieczności redystrybucji bogactwa oraz szans w celu stworzenia społeczeństwa egalitarnego. Wątpliwości pragmatysty wobec korespondencyjnej teorii prawdy i rozróżnienia między roztropnością i moralnością doskonale godzą się z arystokratyczną pogardą dla demokracji, jak również z ideą, że osoby słabe i bezradne to nieudacznicy zasługujący na swój los. Są one również do pogodzenia z poglądem, iż masy nigdy nie będą miały najmniejszego pojęcia o tym, co się dzieje, że tylko elita, która zdoła utrzymać władzę w swoich rękach, może uchronić cywilizację przed upadkiem. Niemniej jednak podkreślałem, że jest coś słusznego w pojawiających się częstokroć sugestiach, iż pragmatyzm i demokracja idą ręką w rękę.

Słuszne wydaje się w tym to, że łatwiej jest być autokratą, a tym samym odnosić się z niechęcią do demokracji, jeśli ktoś jest przekonany o istnieniu pozaludzkiej siły, z którą mogliby wejść w kontakt Przywódca, Partia, Papież, platoński król-filozof czy pozytywistyczny król-naukowiec. Jest to łatwiejsze, ale nie niemożliwe. Zawsze możesz być nietzscheanistą zarówno wyrzekającym się w wiary w istnienie takich sił, jak i gardzącym pospółstwem. Jednak większość ludzi, których wątpliwości dotyczące atrakcyjności egalitarnej demokracji społecznej rodzą się z czegoś więcej niż własna samolubna zachłanność, nie należy do tej grupy. Zazwyczaj chlubią się oni swoim posłuszeństwem wobec jakiegoś innego autorytetu niżli swobodnie osiągnięty konsens.

Gdyby stanowisko filozoficzne, które ostatecznie przyjąłem, stało się kiedyś poglądem zdroworoządkowym (być może w następnym tysiącleciu), zmniejszyłoby ono ludzką skłonność do wiary w taki typ autorytetu. Ale taka całkowita przemiana kulturowa nie obniżyłaby oczywiście światowego bilansu samolubnej zachłanności. Zatem nawet gdyby do niej doszło, to jedynie w niewielkim stopniu wspomogłaby urzeczywistnienie demokratycznej utopii społecznej. Mogłaby jednak być choć odrobinę pomocna. Taka małeńka asysta to wszystko, co ktoś, kto spędził swoje życie pośród książek, może słusznie mieć nadzieję ofiarować.

21 sierpnia 2001 r.

*Przełożyli Ewa Bińczyk i Janusz Grygieńć  
Przekład przejrzał Andrzej Szahaj*