

Richard Rorty

Filozofia i przyszłość

Filozofowie zajęli się wizjami przyszłości dopiero wtedy, kiedy porzucili nadzieję na zdobycie wiedzy o tym, co jest wieczne. Filozofia wzięła się z próby ucieczki przed światem, w którym nic miało się nie zmieniać. Pierwsi filozofowie zakładali, że różnicę między strumieniem przeszłości a strumieniem przyszłości można pominąć. Dopiero wtedy, kiedy zaczęli traktować czas poważnie, ich nadzieje na przyszłość stopniowo zastępowały pragnienie poznawania innego świata.

Hans Blumenberg twierdził, że filozofowie zaczęli tracić zainteresowanie wiecznością pod koniec średniowiecza i że dopiero w szesnastym wieku, wieku Bruno i Bacona, zaczęli traktować czas poważnie. Blumenberg ma przypuszczalnie rację, ale owa utrata zainteresowania stała się utratą w pełni uświadomianą dopiero w wieku dziewiętnastym. Był to okres, kiedy filozofia zachodnia pod egidą Hegla rozwijała szczegółowe i jasno stawiane wątpliwości nie tylko co do platońskiej próby ucieczki przed czasem, ale i co do kantowskich projektów odkrywania ahistorycznych warunków możliwości zjawisk czasowych. Był to zarazem okres, kiedy dzięki Darwinowi ludzie mogli ujmować siebie w perspektywie ciągłości z resztą natury – jako byty na wskroś przygodne, ale z tego powodu bynajmniej nie gorsze. Połączony wpływ Hegla i Darwina odciągnął filozofię od pytania „kim jesteśmy?” i zaprowadził ją w stronę pytania „kim możemy próbować stawać się?”.

Ta zmiana niosła z sobą konsekwencje dla autowizerunku filozofów. Podczas gdy Platon, a nawet Kant, mieli nadzieję badać społeczeństwo i kulturę w której żyli z jakiegoś zewnętrznego punktu widzenia, punktu widzenia nieuchronnej i niezmiennej prawdy, później filozofowie stopniowo takie nadzieje porzucali. Po prostu skoro my, filozofowie, traktujemy czas poważnie, musimy porzucić prymat kon-

templacji nad działaniem. Musimy zgodzić się z Marksem, że nasza praca polega na pomocy w czynieniu przyszłości innej niż terażniejszość, a nie na głoszeniu, że wiemy, co przyszłość w sposób konieczny musi mieć wspólnego z przeszłością. Musimy odejść od roli, jaką filozofowie dzielili z kapłanami i mędrkami, i dążyć ku takiej roli społecznej, która ma więcej wspólnego z rolą inżynierów czy prawników. Podczas gdy kapłani i mędracy mogą ustalać swoje własne obszary zainteresowań, współcześni filozofowie, tak jak inżynierowie czy prawnicy, muszą dopiero odkrywać, czego potrzebują ich klienci.

Ponieważ Platon wymyślił filozofię dokładnie po to, aby uciec przed przejściowymi potrzebami i wznieść się ponad politykę, Hegla i Darwina – traktujących czas poważnie – często opisywano jako tych, którzy „porzucili” filozofię czy stanowili jej „kres”. Jednak odrzucenie Platona czy Kanta to nie to samo, co odrzucenie filozofii. Możemy bowiem przedstawiać lepsze opisy tego, co robili Platon czy Kant, niż oni sami. Możemy prezentować ich jako tych, którzy odpowiedzieli na zapotrzebowanie zastąpienia autowizerunku człowieka, który stał się przestarzały z racji zmian społecznych i kulturowych, takim autowizerunkiem, który był lepiej dostosowany do konsekwencji owych przemian. Możemy dodać, że filozofia nie może się w żaden sposób skończyć, dopóki trwają zmiany społeczne i kulturowe. Albowiem takie zmiany stopniowo dezaktualizują nasze szerokie ujęcia nas samych i sytuacji, w których się znajdujemy. Rodzą potrzebę stworzenia nowego języka, w którym można by formułować nowe opisy. Tylko społeczeństwo pozbawione polityki, to znaczy rządzone przez tyranów, którzy powstrzymywaliby zmiany społeczne i kulturowe, nie potrzebowałoby już filozofów. W takich społeczeństwach, w których nie ma polityki, filozofowie mogą być tylko kapłanami w służbie państwowej religii. Natomiast w wolnych społeczeństwach zawsze będzie istniało zapotrzebowanie na usługi filozofów, bo takie społeczeństwa nigdy nie przestaną się zmieniać, a zatem ich stare słowniki nigdy nie przestaną się dezaktualizować.

John Dewey, filozof, który tak jak Marks podziwiał w równej mierze Hegla i Darwina, zaproponował, abyśmy stopniowo porzucali autowizerunek wspólny Platonowi i Kantowi, wizerunek filozofa poznającego bezwarunkowe, pozahistoryczne konieczności i zaczęli ujmować filozofię jako to, co wyrasta „z konfliktu rodzącego się między odziedziczonymi instytucjami a niewspółmiernymi tendencjami współczesności”. Dewey powiedział, że „to, co może być pretensjonalnie nierzeczywiste,

kiedy jest formułowane w rozróżnieniach metafizycznych, staje się niezwykle istotne wtedy, kiedy wiąże się ze zmaganiem o przekonania i ideały społeczne”¹.

Dewey potraktował serio Hegłowską uwagę, że filozofia rozumie świat dopiero wtedy, kiedy jakaś forma życia jest już dojrzała. Dla Deweya oznaczało to, iż filozofia zawsze pasożytuje, czy też zawsze jest reakcją na wydarzenia zachodzące poza nią w kulturze czy w społeczeństwie. Dewey przeniósł Hegłowski nacisk na historyczność na twierdzenie, że filozofowie nie powinni starać się być awangardą społeczeństwa i kultury, a raczej powinni zadowalać się pośrednictwem między przeszłością i przyszłością. Ich praca to splatanie ze sobą starych i nowych przekonań w taki sposób, aby przekonania owe mogły ze sobą współgrać, miast by sobie wzajemnie przeszkadzały. Filozof, tak jak inżynier czy prawnik, przydaje się do rozwiązywania konkretnych problemów, które pojawiają się w konkretnych sytuacjach – sytuacjach, w których język przeszłości pozostaje w konflikcie z potrzebami przyszłości.

Chciałbym przedstawić tu trzy przykłady takiego konfliktu. Pierwszy konflikt to potrzeba pogodzenia intuicji moralnej przebranej w szaty języka teologii chrześcijańskiej z nowym światopoglądem naukowym, który pojawił się w siedemnastym wieku. W siedemnastym i osiemnastym wieku filozofowie starali się znaleźć sposób na ujmowanie intuicji moralnych jako czegoś innego niż rozkazy pozaczasowego chociaż antropomorficznego bóstwa – bóstwa, którego istnienie trudno było pogodzić z mechanistycznym światopoglądem zaproponowanym przez Galileusza i Newtona. Systemy Leibniza, Kanta i Hegla ujmowane z takiej perspektywy stanowią propozycje pogodzenia etyki chrześcijańskiej z nauką kopernikańsko-galileuszową – propozycje tego, co robić, aby sobie one wzajemnie nie przeszkadzały.

Drugi przykład konfliktu to propozycja Darwina, abyśmy uznawali ludzi za istoty bardziej skomplikowane niż zwierzęta, a nie za zwierzęta obdarzone pewnym dodatkowym składnikiem zwanym „intelektem” czy „rozumną duszą”. Propozycja ta podawała w wątpliwość nie tylko nadzieję na ucieczkę przed czasem, ale także rozróżnienie

¹ John Dewey, „Reconstruction in Philosophy”, w: *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, ed. Jo Ann Boydston et al., Carbondale: Southern Illinois University Press 1976-83, ss. 12-94.

na dostosowywanie się do rzeczywistości i jej poznawanie. Darwin sprawił, iż filozofowie uświadomili sobie, że będą musieli opisywać działalność człowieka w sposób nie wymagający żadnych nagłych nieciągłości w rozwoju ewolucyjnym. Oznaczało to opisywanie relacji między ewolucją biologiczną i kulturową w taki sposób, który zaciera rozróżnienie na Przyrodę i Ducha – rozróżnienie uważane za naturalne przez wszystkich filozofów od Platona do Hegla, z wyjątkiem okazjonalnych ekscentryków w rodzaju Hobbesa czy Hume'a.

Nowe wymagania stawiane filozofom zrodzone przez szczęśliwe wyjaśnienie przez Darwina pochodzenia ludzkości przeplatały się z wymaganiami, jakie stworzył mój trzeci przykład nowości pozafilozoficznej: pojawienie się powszechnej demokracji. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich, trzecia nowość zrodziła się z doświadczenia politycznego, a nie z pomysłowości naukowej. Demokracja powszechna – pomyślnie sprawdzenie się w praktyce sugestii, że wszyscy ci, na których mają wpływ decyzje polityczne, powinni mieć moc wpływania na owe decyzje – zagraża platońskiemu rozróżnieniu na racjonalne poszukiwanie prawdy przez mędrców i przepływ emocji charakteryzujący większość. Kiedy praktykę demokracji powszechnej weźmie się pod uwagę razem z darwinowskim zatarciem rozróżnienia na to co ludzkie i to, co zwierzęce, to okaże się, że podaje ona w wątpliwość całą masę dalszych rozróżnień: na to, co poznawcze i to, co pozapoznawcze, na rozum i namiętność, logikę i retorykę, prawdę i użyteczność, filozofię i sofistykę. Jednym z zdań, jakie sukces demokracji powszechnej przydzielił filozofom, było wyartykułowanie tych rozróżnień w kategoriach różnic politycznych między wolnym i narzuconym *consensusem*, a nie w kategoriach metafizycznego rozróżnienia na to, co bezwarunkowe i to, co uwarunkowane.

Systemy Deweya, Bergsona i Whiteheada stanowiły próby dostosowania się do Darwina, zachowania tego, co pożyteczne w starych dualizmach przy jednoczesnym wyartykułowaniu ich, że się tak wyrażę, w całkowicie aktualnym języku. Starania Russella i Husserla, aby podzielić kulturę poprzez przeprowadzenie linii oddzielającej aprioryczne pytania filozoficzne od aposteriorycznych pytań empirycznych, stanowiły kolejną próbę tego typu: starali się oni zabezpieczyć kulturę demokratyczną przed filozofią transcendentalną, poprzez uczynienie Darwina nieistotnym dla Kanta.

W takim ujęciu różnica między Deweyem i Russellem, czy między Bergsonem i Husserlem, nie jest różnicą między dwiema próbami

poprawnego przedstawienia naszej ahistorycznej natury i sytuacji, a raczej różnicą między dwiema próbami pośredniczenia między epokami historycznymi w celu pogodzenia ze sobą starej i nowej prawdy. Dewey i Russell byli w równej mierze oddani Newtonowskiej mechanice, Darwinowskiej biologii i powszechnej demokracji. Co więcej, żaden z nich nie uważał, że filozofia może stanowić fundament którejkolwiek z nich. Obaj sądzili, że pytanie brzmiało, w jaki sposób zmieniać znajome sposoby mówienia, aby nie zakładać z góry jakiejś metafizyki, czy metafizycznej psychologii, która pozostawałaby w konflikcie z owymi trzema wydarzeniami w kulturze. Różnice między nimi dotyczyły celów, a nie środków – dotyczyły tego, jak radykalnie trzeba zmienić opisy człowieka, jakie dali nam Platon i Kant, aby zachować w ich pracach elementy użyteczne, a pozbyć się tego, co stało się nieaktualne.

Jednak jeśli przyjmiemy zaproponowany przez Deweya obraz zadania filozofa, to będziemy musieli porzucić Marksowskie rozróżnienie na naukę i ideologię oraz rozróżnienie, stosowane zarówno przez Russella jak i przez Husserla, na to, co aprioryczne i to, co aposterioryczne. Mówiąc bardziej ogólnie, będziemy musieli zrezygnować ze wszystkich prób uczynienia z filozofii działalności tak autonomicznej jak to się wydawało, zanim filozofowie zaczęli traktować czas poważnie. Dewey, ale nie Russell, może przyjąć propozycje Locke'a, zgodnie z którą rola filozofa jest rolą pomocnika, usuwającego resztki przeszłości po to, aby zrobić miejsce pod budowlę przyszłości. Jednak Dewey przyznałby, jak sądzę, że filozof jest od czasu do czasu zdolny do łączenia tej pośledniej roli z rolą proroka. Takie połączenie można znaleźć u Bacona i Kartezjusza, którzy łączyli próby usuwania arystotelesowskich pozostałości za pomocą wizji utopijnej przyszłości. Podobnie podjęta przez Deweya próba wyrwania filozofii spod uroku Kanta czy podjęta przez Habermasa próba wyplątania jej z tego, co nazywał on „filozofią świadomości”, czy też wreszcie Derridy próba uwolnienia filozofii od tego, co określa on mianem „metafizyki obecności”, splatają się z prorocstwami na temat w pełni demokratycznego społeczeństwa, którego nadejście takie usunięcie przyspieszy.

Przestać się martwić o autonomię filozofii oznacza, między innymi, nie chceć już przeprowadzać wyraźnych rozróżnień między kwestiami filozoficznymi a kwestiami politycznymi, religijnymi, estetycznymi czy ekonomicznymi. Filozofia nie będzie odgrywać skromnej,

choć istotnej roli przypisywanej jej przez Deweya, a tym samym nie uda się jej traktować czasu poważnie jeśli my, filozofowie nie będziemy skłonni zaakceptować pewnej jej deprofesjonalizacji i nauczyć się pewnej obojętności co do kwestii, kiedy uprawiamy filozofię, a kiedy jej nie uprawiamy. Będziemy musieli przestać martwić się o czystość naszej dyscypliny i przestać dramatyzować, nie tylko w podniosły sposób jak, Hegel i Marks, ale i w sposób mniej spektakularny, w jaki dramatyzowali Russell i Husserl.

Jeśli przestaniemy pysznić się naszą pozycją zajmującą szczyt hierarchii dyscyplin, jeśli przestaniemy utożsamiać nasze zawodowe praktyki z „myślą racjonalną” albo z „myślą jasną”, to będzie nam łatwiej zgodzić się z twierdzeniem Deweya, że nasza dyscyplina nie jest w stanie bardziej niż inżynieria czy prawodawstwo sama określać swoje sfery zainteresowań. Uznanie tego faktu pomogłoby nam obyć się bez idei, że rozwój naukowy czy polityczny wymaga „podstaw filozoficznych” – idei, że osąd na temat legitymizacji nowości kulturowych musi pozostawać zawieszony, dopóki filozofowie nie uznają ich za autentycznie racjonalne.

Jednak filozofowie, którzy specjalizują się w antyfundamentalizmie, często uznają siebie za rewolucjonistów, a nie za „usuwających pozostałości” ani za wizjonerów. W takiej sytuacji stają się niestety awangardą. Zaczynają głosić, że nasz język i nasza kultura potrzebują radykalnej zmiany, zanim będzie można zrealizować nasze utopijne nadzieje oraz że filozofowie są właściwymi ludźmi, którzy takie zmiany mają inicjować. Taki nacisk na radykalność jest fundamentalizmem postawionym na głowie. To twierdzenie, że nic nie ulegnie zmianie, jeśli nie zmienią się nasze przekonania filozoficzne. Filozoficzny awangardyzm wspólny Marksowi, Nietzschemu i Heideggerowi – twierdzenie, że wszystko należy odnawiać jednocześnie, że nic się nie zmienia, jeśli nie zmieni się wszystkiego – jest dla mnie jedną z dwóch obcych mi współczesnych tendencji w filozofii.

Drugą obcą mi tendencją, jak już wspomniałem, jest nacisk na profesjonalizację filozofii: na to, aby utrzymywać dyscyplinę niezmienną i autonomiczną poprzez zawężanie zakresu jej zainteresowań. Ten manewr defensywny okazuje się oczywisty za każdym razem, kiedy jakiś filozof mówi, że zamierza ograniczać się do „problemów filozofii”, tak jakby istniała jakaś lista jej problemów, lista przekazywana z niebios i pozostająca niezmienną z pokolenia na pokolenie. Taka próba

ucieczki przed czasem i zmiennością, próba zapomnienia o Heglu i zbliżenia się do Kanta, jest szeroko rozpowszechniona w anglojęzycznej społeczności filozoficznej, która uznaje siebie za „analityczną”.

Wydaje mi się, że Hilary Putnam ma rację, kiedy powiada, że spora część filozofii analitycznej zdegenerowała się i przesunęła w stronę klótni między odmiennymi „intuicjami” profesorów filozofii – intuicjami co do kwestii, które, jak pisze Putnam, „są dalekie od tego, aby mieć jakiegokolwiek znaczenie praktyczne czy duchowe”². Pragnienie znalezienia harmonii między preegzystującymi intuicjami zajęło miejsce zadania wyrażonego w pytaniu, czy słownik, w którym wyrażane są owe intuicje, jest słownikiem użytecznym. Ta odmowa wzmocnienia przekonania, że problemy filozoficzne są wieczne i wymagają badania w ramach dyscypliny, która funkcjonuje niezależnie od zmian społecznych i kulturowych. Taka odmowa, i takie przekonanie, były charakterystyczne dla tego okresu w historii filozofii, który określamy dzisiaj mianem „dekadenckiej scholastyki”. Za każdym razem, kiedy filozofowie wyrażają dumę z racji autonomii swojej dyscypliny, niebezpieczeństwo takiej scholastyki pojawia się na nowo.

O ile filozofia anglojęzyczna stała się nadmiernie profesjonalizowana, o tyle filozofia nie-anglojęzyczna jest często przesadnie ambitna i awangardowa. Podejmuje się ona tego typu radykalnej krytyki, jaką Marks zaproponował wobec tak zwanej kultury burżuazyjnej dziewiętnastego wieku – krytyki prezentowanej tym samym tonem skrajnej pogardy, który Marksieści uczynili nam tak znajomym. Jednakże niesmak wobec zarówno scholastycznego charakteru filozofii analitycznej jak i skrajnie wysokich aspiracji awangardowej filozofii nieanalitycznej doprowadziły do pojawienia się trzeciego niebezpieczeństwa: szowinizmu. Trafiają się bowiem od czasu do czasu filozofowie, którzy głoszą, że ich kraj, albo ich region, wymaga specjalnej filozofii: że każdy naród potrzebuje swojej własnej filozofii po to, aby dawać wyraz swojemu własnemu, wyjątkowemu doświadczeniu, tak jak potrzebuje własnego hymnu narodowego i własnej flagi narodowej. Jednak o ile prozaicy i poeci mogą w sposób użyteczny tworzyć narodową literaturę, w której młodzież może odnajdywać opowieść o tym, jak pojawił się i rozwijał jej naród, o tyle wątpię, aby istniało jakieś analogiczne zada-

² Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press 1992, s. 139.

nie dla filozofów. My, filozofowie, specjalizujemy się w budowaniu mostów między narodami, w podejmowaniu inicjatyw kosmopolitycznych, a nie w opowiadaniu historii. Kiedy już opowiadamy historie, to okazują się one złymi historiami, takimi, jakie Hegel i Heidegger opowiadali Niemcom o nich samych – historiami o wyższych relacjach, w jakich pewien kraj pozostaje z jakąś ponadnaturalną siłą.

Mam nadzieję, że my, profesorowie filozofii, umiemy znaleźć sposób na uniknięcie wszystkich trzech pokus: rewolucyjnego pragnienia uznawania filozofii za sprawcę zmian, a nie pogodzenia z tym, co jest, scholastycznego pragnienia wycofania się w obręb granic dyscypliny i wreszcie pokusy szowinizmu. Wydaje mi się, że udałoby się nam ich uniknąć, gdybyśmy przyjęli Deweya określenie naszej pracy jako godzenie tego co stare z tym, co nowe, a określenie naszej funkcji zawodowej jako służenia w charakterze łączników między pokoleniami, między różnymi dziedzinami działalności kulturowej oraz między tradycjami. Takiej działalności koncyliacyjnej nie można jednak prowadzić w sposób określony przez Lévy-Straussa jako „kosmopolityzm w stylu UNESCO”, a więc taki kosmopolityzm, który zadowala się *status quo* i broni go w imię odmienności kulturowej. Taki kosmopolityzm w latach czterdziestych, kiedy powstało UNESCO, rozważnie i z pełnym szacunkiem milczał na temat stalinizmu; dzisiaj z kolei rozważnie i z pełnym szacunkiem milczy na temat fundamentalizmu religijnego i splamionych krwią autokratów, którzy wciąż rządzą sporą częścią świata. Najbardziej godna pogardy jest taka forma kosmopolityzmu, która wyjaśnia, że prawa człowieka doskonale odpowiadają kulturom europejskim, ale potrzeby innych kultur lepiej zaspokaja skuteczna tajna policja mająca do swojej dyspozycji usłużnych sędziów, profesorów i dziennikarzy, oprócz więziennych strażników i oprawców.

Alternatywę dla tego rodzaju fałszywego i oszukującego samego siebie rodzaju kosmopolityzmu stanowi kosmopolityzm dysponujący wyraźną wizją specyficznej, kosmopolitycznej przyszłości człowieka: wizją demokracji obejmującej całą planetę, społeczeństwa, w którym tortury albo zamknięcie uniwersytetu czy czasopisma na drugim końcu świata są tak samo oburzające jak wtedy, gdyby zdarzyło się to u nas. Taki kosmopolityczny świat w kwestiach pozapolitycznych może być tak wielokulturowy i heterogeniczny, jak tylko sobie tego życzy. W tej utopijnej przyszłości tradycje kulturowe nie będą już miały wpływu na decyzje polityczne. W polityce będzie istniała tylko jedna tradycja: tradycja cią-

głej czujności w obliczu dających się przewidzieć prób wykorzystywania biednych i słabych przez silnych i bogatych. Tradycja kulturowa nigdy nie będzie mogła łamać Rawlowskiej „zasady różnicy”, nigdy nie będzie mogła stanowić wytłumaczenia dla nierówności możliwości.

Jeśli taka utopia zostanie kiedykolwiek zrealizowana, to my, filozofowie, odegramy w jej zaistnieniu marginesową, poślednią, ale jednak użyteczną rolę. Ponieważ tak jak Akwinata musiał być pośrednikiem między Starym Testamentem i Arystotelesem, Kant musiał pośredniczyć między Nowym Testamentem i Newtonem, Bergson i Dewey musieli pośredniczyć między Platonem i Darwinem, a Ghandi i Nehru między językiem Locke’a i Milla i językiem *Bhagavad Gity*, tak ktoś będzie musiał być pośrednikiem między egalitarnym językiem tego rodzaju polityki i jawnie nieegalitarnymi językami wielu innych tradycji kulturowych. Ktoś będzie musiał łagodnie i cierpliwie wplatać egalitarną politykę do języka tradycji, które będą trwać przy rozróżnieniu na racjonalną czy natchnioną mniejszość i zbuntowaną czy zagubioną większość. Ktoś będzie musiał przekonywać nas do modyfikowania naszego nawyku opierania decyzji politycznych na różnicy, jaka zachodzi między takimi ludźmi jak my, paradygmatycznymi istotami ludzkimi, a wątpliwymi przypadkami człowieczeństwa takimi jak obcy, niewierni, niedotykalni, kobiety, homoseksualiści, mieszkańcy i ludzie zdeformowani czy kalecy. Takie rozróżnienia są wbudowane w nasze tradycje kulturowe i tym samym w nasze słowniki moralnego namysłu, a utopia nie zostanie zrealizowana dopóki ludzie nie zostaną przekonani, że owe rozróżnienia nie mają znaczenia.

Przekonywanie o tym będzie stopniowe, łagodne i cząstkowe, a nie rewolucyjne i całościowe. Taka stopniowa perswazja jest możliwa. Bo chociaż demokracja powszechna jest być może wynalazkiem specyficznie europejskim, to idea demokratycznej utopii budzi oddźwięk na całym świecie. W ramach każdej tradycji kulturowej istnieją opowieści o większości, która widzi dalej niż mędrcy, o sankcjonowanym tradycją okrucieństwie warstw wyższych, które w końcu przegrywa z poczuciem niesprawiedliwości odczuwanym przez warstwy niższe. W ramach każdej takiej tradycji można znaleźć historie o udanych małżeństwach zawieranych między członkami nienawidzących się grup, o odwiecznych nienawiściach pokonywanych przez cierpliwość i wychowanie. Każda kultura, niezależnie od tego, jak prowincjonalna, zawiera w sobie materiał, który można wplatać w utopijne wizje

demokratycznej społeczności politycznej na skalę planetarną. Do sprzeczności prowadzi myślenie, że demokrację narzuca się siłą, a nie doprowadza się do niej perswazją, że można zmusić ludzi do tego, aby byli wolni. Ale nie jest sprzecznym myślenie, że można ich przekonywać do tego, aby byli wolni. Jeśli my, filozofowie, mamy jeszcze do spełnienia jakąś rolę, to jest to właśnie tego typu perswazja. Dawno temu, kiedy myśleliśmy bardziej o wieczności, a mniej o przyszłości w porównaniu z dniem dzisiejszym, my, filozofowie definiowaliśmy się jako ci, którzy służą prawdzie. Ostatnio jednak mniej mówimy o prawdzie, a więcej o prawdomówności, mniej o oddaniu władzy prawdzie, a więcej o uczciwości władzy. Uważam, że to bardzo zdrowa zmiana. Prawda jest wieczna i trwała, ale trudno mieć pewność, kiedy się jest w jej posiadaniu. Prawdomówność, tak jak wolność, jest czasowa, przygodna i delikatna. Jednak potrafimy je rozpoznać wtedy, kiedy są w naszym posiadaniu. Istotnie, wolność, którą cenimy najbardziej, to wolność bycia uczciwym między sobą i nie podlegania z tej racji karom. W całkowicie uczasowanym świecie intelektualnym, takim, z którego nadzieje na pewność i niezmiennosc zniknęłyby bezpowrotnie, my, filozofowie, definiowalibyśmy siebie jako służących takiej wolności, służących demokracji.

Myślenie o sobie w taki sposób oznaczałoby uniknięcie niebezpieczeństw scholastyki, awangardyzmu i szowinizmu. Oznaczałoby zgodę z Deweyem, kiedy mówił, że „filozofia może proponować tylko hipotezy, a hipotezy te mają wartość tylko o tyle, o ile sprawiają, że umysły ludzkie są bardziej wrażliwe na życie obok nich”³. W całkowicie uczasowanym świecie intelektualnym wspieranie takiej wrażliwości byłoby równie godnym szacunku celem dyscypliny akademickiej jak wspieranie wiedzy.⁴

Przełożył Marek Kwiek

³ Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, op. cit., s. 91.

⁴ Przekład sporządzono na podstawie artykułu pt. „Philosophy and the Future”, w: Herman J. Saatkamp, Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville: Vanderbilt University Press 1995, ss. 197-205.