

**POZA ABSOLUTYZM I RELATYWIZM.
ANTY-ANTYETNOCENTRYZM
RICHARDA RORTY'EGO**

Marcin Krawczyk

Niniejszy artykuł koncentruje się krytycznej prezentacji Richarda Rorty'ego koncepcji moralności, której rysem zasadniczym jest próba wyjścia poza opozycję absolutyzm-relatywizm i znalezienia rozwiązania, które unikałoby słabości zarówno pierwszego jak i drugiego stanowiska, a jednocześnie wolne byłoby od fundamentalizmu, dogmatyzmu, pesymizmu czy nihilizmu aksjologicznego. Rorty rozwiązanie takie widzi w stanowisku, które określa mianem anty-antyetnocentryzmu, a które polega na uznaniu wartości i norm moralnych za historyczno-kulturowe wytwory, pozbawione bezwzględności i absolutnego charakteru, moralności zaś za zbiór tych zwyczajów, zachowań i praktyk, które dane społeczeństwo i kultura aprobują. Od relatywizmu anty-antyetnocentryzm Rorty'ego odróżnia się poprzez odrzucenie przekonania, że różne systemy wartości są jednakowo dobre i że nie można tych różnych systemów oceniać z perspektywy innych systemów. Od absolutyzmu i fundamentalizmu, z kolei, etnocentryzm Rorty'ego różni się ciągłym podkreśleniem, że wartości, reprezentowane przez zachodnie demokracje, nie są czymś bezwzględnie i obiektywnie dobrym, niemniej jednak wartym pielęgnowania i propagowania.

Słowa kluczowe: Rorty, etnocentryzm, absolutyzm, relatywizm, moralność

Richard Rorty należy do tych wybitnych współczesnych filozofów, którzy swoimi poglądami zainicjowali, ożywili i rozwinęli szereg dyskusji nad najistotniejszymi filozoficznymi problemami. Sposób, w jaki tego dokonał jest niezaprzeczalnie jedną z głównych zalet jego poglądów. Rorty nie boi się bowiem trudnych pytań ani wyraźnych rozstrzygnięć. Opowiada się jednoznacznie za określonymi stanowiskami i rozwiązaniami. Jego myśl jest wybitnie krytyczna. Dzięki temu pozwala ona dotrzeć do sedna wielu bardzo istotnych kwestii filozoficznych, które nurtują współczesną filozofię. Jedną z tych kwestii, której poświęcony jest

MARCIN KRAWCZYK, doktor, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin. E-mail: marcin.krawczyk@poczta.umcs.lublin

niniejszy artykuł, jest problem wyjścia poza absolutyzm i relatywizm, w taki sposób, który nie prowadziłby automatycznie do popadnięcia z powrotem w jedno z wymienionych stanowisk. Jest to o tyle istotne zagadnienie, że znalezienie takiego sposobu pozwoliłoby na uniknięcie, z jednej strony fundamentalizmu i dogmatyzmu, a z drugiej pozwalałoby na uprawnioną krytykę tych systemów wartości i norm, które należą do odmiennych kultur. W istocie rzeczy zatem, problem poruszany w niniejszym artykule, a w szczególności jego rozwiązanie, stanowi fundamentalny warunek możliwości dialogu międzykulturowego. Rorty rozwiązanie to widzi w postawie określanej przez niego mianem anty-antycentryzmu. Autor poniższego tekstu, sympatyzując z ogólną linią argumentacji przyjętą przez Rorty'ego, zwraca jednak uwagę na pewne jej słabości. W tym sensie celem artykułu jest krytyka stanowiska Rorty'ego, krytyka, która może stanowić podstawę pod mniej wątpliwe rozstrzygnięcia rozważanego zagadnienia.

Poza absolutyzm

Jeśli można wskazać stanowisko aksjologiczne, które budzi u Rorty'ego największe wątpliwości, to jest nim z pewnością absolutyzm etyczny. Absolutyzm etyczny wiąże się z przeświadczeniem o istnieniu jednakowej dla wszystkich ludzi moralności, opierającej się na absolutnych wartościach, standardach i normach moralnych, przy czym przez „absolutny” rozumie się to, co wieczne, niezmienne, poza- i ponadludzkie¹. Można zatem powiedzieć, że absolutyści zakładają, iż wartości i normy moralne są ahisteryczne i transkulturowe, tzn. takie same dla różnych społeczeństw, kultur i okresów historycznych. Oznacza to – po pierwsze – ostrą kontrastowość dobra i zła. Dany czyn jest albo dobry albo zły. Nie ma sytuacji pośrednich (co nie jest dobre jest po prostu złe). Po drugie, oznacza to uznanie, że ludzkie postępowanie jest dobre lub złe bez względu na historyczno-kulturowe okoliczności, co z kolei prowadzi do wniosku, że istnieje jedna, ta sama dla wszystkich czasów i społeczeństw moralność.

Z absolutyzmem etycznym koresponduje fundamentalizm aksjologiczny. Przez fundamentalizm aksjologiczny można rozumieć poszukiwanie podstaw moralnego zobowiązania, podstaw moralności, wynika-

¹ Por. B. Dziemidok, *Pragmatyzm, relatywizm, etnocentryzm i groźba absolutyzmu*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, UMK, Toruń 1995, s. 208.

jące z przekonania, że nie będzie w świecie dobra, o ile nie dowiedzie się jego konieczności². Związek między absolutyzmem a fundamentalizmem polega między innymi na tym, że fundamentalista zakłada istnienie bezwarunkowych, transkulturowych zobowiązań moralnych, że wierzy w istnienie podstaw moralności, tj. takich wartości, standardów i norm, które są absolutnie słuszne i z których wyprowadzić można moralność, tzn. wskazać trafnie kiedy mamy do czynienia z postępowaniem moralnym, a kiedy nie. Fundamentalista jest absolutystą aksjologicznym wtedy, gdy uważa, że wartości, oceny i normy, które wyznaje są niezbywalne, albowiem ugruntowane na obiektywnej podstawie – na przykład w naturze ludzkiej.

Rorty uważa, że powinniśmy porzucić ideę niewzruszonych wartości, bytujących niezależnie od edukacyjnych i instytucjonalnych standardów naszych czasów³. Stoi na stanowisku, że pragmatyści powinni zrezygnować z tradycyjnych prób znalezienia czegoś stabilnego, co mogłoby posłużyć jako kryterium osądzania przemijających wytworów naszych zmiennych potrzeb i zainteresowań, a także odrzucić przekonanie, że istnieją jakieś bezwarunkowe, transkulturowe zobowiązania moralne, zakorzenione w niezmiennej naturze człowieka⁴. Według Rorty'ego, „niezmiennie zasady moralne” to sposób na zwięzłe określenie zwyczajów tych z naszych przodków, którzy są przez nas podziwiani⁵, prawo moralne zaś to streszczenie jakiejś konkretnej sieci społecznych praktyk⁶. Okazuje się zatem, że z perspektywy Rorty'ego bezwarunkowe, ahisteryczne wartości i standardy moralne mają historyczne i kulturowe źródła, albowiem są historycznymi wytworami przeszłości, z którą się utożsamiamy i którą pochwalamy. Można powiedzieć, że – według Rorty'ego – te tzw. niezmiennie zasady moralne w istocie rzeczy są zmiennie, ludzkie, uwarunkowane społecznie i kulturowo. Jak stwierdza bowiem Rorty, powinność moralna nie posiada żadnego innego charakteru czy źródła, jak tylko tradycja, obyczaj i nawyk⁷, a to, co moralne jest jedynie pochodną historycznych i społecznych okoliczności; kwestią przejścio-

² Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, KUL, Lublin 1998, s. 160–161.

³ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 295.

⁴ Por. tenże, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 49.

⁵ Por. tamże, s. 65.

⁶ Por. tenże, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. zbiorowe, „Transit” 1997, nr 3, s. 116–117.

⁷ Por. tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, tłum. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31, s. 13.

wego konsensusu co do tego, jakie praktyki są sprawiedliwe, jakie czyny aprobowane⁸.

Rorty odrzuca ideę niewzruszonych wartości moralnych nie tylko dlatego, że nie wierzy w ich istnienie, w ich absolutny charakter, że powtarza wprost za Deweyem, iż zło jest odrzuconym dobrem⁹, ale przede wszystkim dlatego, że opieranie moralności na idei niezmiennych, transkulturowych i bezwarunkowych zasad moralnych jest po prostu nieskuteczne z pragmatycznego punktu widzenia. Dla Rorty'ego pojęcie „niezmiennych praw człowieka” jest sloganem; sposobem przyznania, że wyczerpały się nam argumenty i tożsame ze stwierdzeniem: „Takie jest moje stanowisko, nie mogę postąpić inaczej”¹⁰. Rorty odwołując się do zarzutów natury pragmatycznej chce nam pokazać, że ujmowanie moralności jako zbioru ahistorycznych wartości i zasad jest mało skuteczne, jeśli chodzi o sprawę postępu moralnego. Ponadto, prowadzi ono również do uwiądnięcia dyskursu moralnego, który w momencie, gdy sięga do takich pojęć jak „niezbywalne prawa człowieka” wkracza w fazę, w której żadna dalsza argumentacja nie ma sensu, ponieważ nie pozostaje nam nic innego do powiedzenia poza potwierdzeniem stanowiska, jakie ktoś zajmuje. Szkodliwość absolutyzmu aksjologicznego polega zatem na dogmatyzacji dyskursu moralnego, a także na spłyceciu i uproszczeniu zjawisk moralnych poprzez rozpatrywanie ich wyłącznie z perspektywy zgodności z pewnymi określonymi wartościami i normami.

Rorty zdaje sobie sprawę, że jego krytyka absolutyzmu etycznego – jako przyjmującego istnienie ahistorycznych i transkulturowych wartości i norm moralnych – naraża się na zarzut, że jeśli odrzucamy istnienie pewnych absolutnych wartości, to znikają powody, by przeciwdziałać złu, a także traci sens walka o moralność i ofiara tych, którzy stracili życie walcząc z niesprawiedliwością¹¹. Ponadto, jest on świadom, że jego aksjologiczne poglądy stawiają pod znakiem zapytania sens batalii o lepszy moralnie świat. Za Chmielewskim można bowiem zapytać, dlaczego mamy bronić niezłomnie pewnych przekonań i wartości, jeśli wszystkie

⁸ Por. tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 255.

⁹ Por. tenże, *Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy*, [w:] tenże, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge 1998, przypis 36, s. 320.

¹⁰ Por. tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, dz. cyt., s. 20.

¹¹ Por. tenże, *Relatywizm: odnajdywanie, tworzenie*, dz. cyt., s. 65.

one są tylko relatywnie obowiązujące¹². Odpowiadając na tego rodzaju możliwe uwagi względem swojego stanowiska, Rorty nie zakłada, by walka o moralność, sprawiedliwość, czy lepszą przyszłość miała sens tylko wtedy, gdy toczy się o coś, co ma absolutny charakter. Według niego, walka ta jest częścią darwinowskiej walki o przetrwanie¹³, toteż ofiara tych, którzy poświęcili dla niej swoje życie nie jest bezsensowna, nawet jeśli dokonuje się w imię wartości, które nie mają absolutnego charakteru. Rorty nie jest filozofem nihilistycznym, który rezygnuje z wysiłków uczynienia świata lepszym. Zachowuje nadzieję na lepsze jutro, nie widzi jednak koniecznego związku między tą nadzieją a istnieniem absolutnych, ahistorycznych i transkulturowych wartości obowiązujących wszystkich i wszędzie bez wyjątku. Będąc w pełni świadomy, że przekonanie, iż pewne wartości są powszechnie obowiązujące, dostarcza pociechy metafizycznej, która może wspierać nadzieję na sprawiedliwość u tych, którzy żyją w społeczeństwach, w których tej sprawiedliwości brakuje, Rorty twierdzi, że człowiek może się bez niej obejść, że jest w stanie żyć i działać w kulturze, która obarcza go poczuciem własnej samotności i skończoności¹⁴. Nie zgadza się zatem z tezą, że rezygnacja z przekonania o istnieniu absolutnych wartości, a także z pojęcia powszechnych i niezmiennych zasad moralnych grozi chaosem moralnym. W jego ujęciu, rezygnując z tego rodzaju przekonania i pojęcia ciągle jesteśmy zdolni do oceny ludzkich czynów i ciągle możemy liczyć na postęp społeczno-moralny, zawsze bowiem możemy się odwołać do potocznej wrażliwości moralnej, do potocznego zmysłu moralnego.

Poza relatywizm

Tak jak odrzuca i rezygnuje Rorty z absolutyzmu etycznego, tak też podaje krytyce relatywizm etyczny i kulturowy. Relatywizm etyczny za-

¹² Por. A. Chmielewski, *Kontyngentyzm*, [w:] *Szkice z filozofii współczesnej (Popper, Albert, Adorno, Berlin, Rorty, Kripke, Davidson, Freud)*, „Prace Filozoficzne”, t. LXXI, Wrocław 1992, s. 30.

¹³ Por. R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie, tworzenie*, dz. cyt., s. 65.

¹⁴ Rorty nie podziela Sartre'owskiego pesymizmu. Nie zgadza się bowiem z ideą, że odrzucenie logocentryzmu pozostawia nas wobec pustki, przed jednym, jedynym wyborem, por. R. Rorty, *De Man and the American Cultural Left*, [w:] tenże, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, vol. II.*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 132. Odnosząc ten osąd do interesujących nas tutaj kwestii, można powiedzieć, że Rorty nie sądzi, by rezygnacja z absolutyzmu aksjologicznego pozostawiała nas wobec jedynego możliwego wyboru, a mianowicie relatywizmu czy nawet nihilizmu.

kląda, że nie istnieje jedna uniwersalna i wieczna moralność w równym stopniu obowiązująca wszystkich ludzi wszystkich czasów. Z perspektywy relatywistów, każda moralność jest relatywna wobec czasu, miejsca i okoliczności¹⁵. Stąd też niektóre czyny lub zachowania mogą być oceniane jako moralne według jednych ludzi i jako niemoralne przez innych¹⁶ (szczególnie, gdy ludzie ci pochodzą z różnych kultur). Relatywiści uważają, że jeśli mamy dwa przeciwstawne sądy etyczne, to każdy z nich jest w równym stopniu zasadny i nie da się wykazać wyższości któregoś z nich względem drugiego¹⁷.

Jak stwierdza B. Williams relatywizm opiera się na trzech tezach. Po pierwsze, na tezie, że słowo „słuszny” znaczy „słuszny dla danego społeczeństwa”. Po drugie, na tezie, że wyrażenie „słuszny dla danego społeczeństwa” należy rozumieć funkcjonalistycznie, co oznacza, że – po trzecie – „potępienie, wtrącanie się członków jednego społeczeństwa w wartości innego społeczeństwa jest niesłuszne”¹⁸, wartości bowiem jako przygodny i kulturowy wytwór określonego czasu obowiązują jedynie w ramach danej kultury i społeczeństwa i nie dotyczą całej ludzkości.

Jak już stwierdziłem, Rorty konsekwentnie odrzuca relatywizm. Przez relatywizm rozumie on pogląd, że każde przekonanie jest tak samo dobre jak każde inne¹⁹; że każde stanowisko moralne jest równie dobre jak inne²⁰. Obok tego dość ogólnego określenia przedstawia Rorty także bardziej szczegółowe, zgodne z którym, relatywizm to: a) pogląd, że każde przekonanie jest równie dobre jak inne; b) pogląd, że „prawdziwy” to termin niejednoznaczny, posiadający tyle znaczeń ile jest procedur uzasadniających; c) pogląd, że ani o prawdzie, ani o racjonalności nie da się niczego powiedzieć – można jedynie podać opis znanych procedur uzasadniających, które dane społeczeństwo stosuje w tym czy innym obszarze badań²¹.

¹⁵ Por. B. Dziemidok, *Pragmatyzm, relatywizm...*, dz. cyt., s. 208.

¹⁶ U źródeł relatywizmu tkwi bowiem obserwacja, że różni ludzie, różnie oceniają te same czyny. Por. J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, PWN, Warszawa 1981, s. 238.

¹⁷ Por. B. Dziemidok, *Pragmatyzm, relatywizm...*, dz. cyt., s. 213.

¹⁸ B. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. M. Hernik, Warszawa 2000, s. 41.

¹⁹ Por. R. Rorty, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] tenże, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 213.

²⁰ Por. tenże, *Trocki i dzikie storczyki*, „Teksty Drugie” 1994, nr 4, s. 168.

²¹ Por. tenże, *Solidarność czy obiektywność*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 38.

Dla Rorty'owskiego pojmowania relatywizmu bardzo istotne jest rozróżnienie między schematem pojęciowym a treścią wypełniającą ten schemat. Według amerykańskiego filozofa, dopiero na gruncie dualizmu schematu i treści można wyrazić relatywizm jako tezę o wzajemnej nieprzekładalności poszczególnych języków, kultur, wynikającej z tego, że schematy pojęciowe organizujące kultury są tak różne od siebie, że nieporównywalne²². Stąd też sądzi, że jeśli odrzucimy ten dualizm, wówczas zablokujemy możliwość wyartykułowania relatywizmu, który żywi się tym dualizmem²³.

Korzyść, jaką daje nam odrzucenie dualizmu schematu i treści polega na tym, że dualizm ten sprzyja wizji kultur, jako zamkniętych, ustrukturalizowanych całości, które różnią się między sobą organizującymi je schematami. Stawia zatem możliwość mówienia o kulturach jako odrębnych i nieprzystających do siebie systemach wartości, norm i ocen. Odrzucając ten dualizm nie możemy już ujmować kultur jako zamkniętych, pobawionych okien monad. Tym samym podważamy samą istotę relatywizmu, ponieważ podajemy w wątpliwość zasadność traktowania kultur jako odmiennych światów – tak odmiennych, że nie da się ich porównać i ocenić.

Swój sprzeciw wobec relatywizmu opiera Rorty nie tylko na odrzuceniu dualizmu schematu i treści. Jak większość krytyków relatywizmu, on także uwypukla jego sprzeczności. Daje temu wyraz podkreślając, iż twierdzenie, że wszystkie tradycje są tak samo racjonalne lub moralne mógłby głosić tylko jakiś Bóg²⁴. Według Rorty'ego, pomysł, że każda kultura jest równie wartościowa jest oznaką nierozsądnego i głupiego relatywizmu²⁵. Rorty nie podziela oczywiście tego pomysłu. Nie twierdzi, że nie możemy oceniać różnych kultur. Jak podkreśla, istnieje wiele kultur, bez których byłibyśmy lepsi²⁶.

Niechcąc Rorty'ego do relatywizmu ma także swoje źródło w jego przekonaniu, że sprawia on nieopłacalnie wiele kłopotów, mnoży je, stawiając nas nie tylko w trudnej sytuacji teoretycznej, ale i praktycz-

²² Por. J. Kmita, *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, UMK, Toruń 1995, s. 232–233.

²³ Por. tamże, s. 233.

²⁴ Por. R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm...*, dz. cyt., s. 300.

²⁵ Por. tenże, *Afterword: Pragmatism, Pluralism, and Postmodernism*, [w:] tenże, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. 276.

²⁶ Por. tamże.

nej²⁷. To ostatnie wydaje się polegać na tym, że relatywizm w kwestii wartości i moralności, ze swym postulatem zakazu wtrącania się i potępiania innych kultur, utrudnia, a nawet uniemożliwia podejmowanie politycznych decyzji czy rozstrzygania międzykulturowych sporów. Przykładem tego rodzaju szkodliwości relatywizmu może być wypowiedź prezydenta Chin Jiang Zemina, który odwołując się do idei relatywizmu stwierdził: „Prawa człowieka są wartością względną i można o nich dyskutować tylko pod warunkiem nieingerencji w wewnętrzne sprawy innego państwa”²⁸, tzn. bez jego krytyki, odwołującej się do zarzutu gwałcenia przez nie praw człowieka.

Mimo że Rorty krytycznie odnosi się do relatywizmu, niektórzy myśliciele nazywają go relatywistą²⁹. Niewątpliwie przyczyną tego są te stwierdzenia Rorty’ego, w których zaprzecza istnieniu neutralnego trybunału, z perspektywy którego można porównywać różne kultury. Ponadto, nie bez znaczenia są tu wypowiedzi, w których sugeruje, że „niemoralny postęp” to taki czyn, którego nie akceptuje wspólnota, której członkami jesteśmy³⁰ oraz te jego uwagi, w których przekonuje, że wybory moralne są wyborami między konkurencyjnymi koncepcjami dobra. We wszystkich tych twierdzeniach wydaje się zbliżać do relatywizmu w tym sensie, że relatywizuje moralność do zachowań, które uchodzą za takie na mocy decyzji danego społeczeństwa, odrzucając jednocześnie możliwość obiektywnej oceny alternatywnych kultur czy społeczeństw oraz sugerując – w tezie o wyborze moralnym, jako wyborze między konkurencyjnymi koncepcjami dobra – że społeczeństwa te mogą być w równym stopniu wartościowe.

Świadom możliwości takiego odczytania jego myśli, które sytuowałyby go w nurcie relatywizmu, poszukuje Rorty rozwiązania, które wolne byłoby od sprzeczności i niespójności stanowiska relatywizmu etycznego, a jednocześnie unikałoby popadnięcia w absolutyzm aksjologiczny. Rozwiązanie to widzi Rorty w anty-antyetnocetryzmie.

²⁷ Por. J. Kmita, *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*, dz. cyt., s. 233.

²⁸ „Rzeczpospolita”, 3.11.1997, s. 8.

²⁹ Por. H. Putnam, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 273.

³⁰ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 92.

Anty-antyetycnocentryzm

U źródeł Rorty'owskiego anty-antyetycnocentryzmu tkwi antyrepresen-tacjonizm. Jak stwierdza Rorty: „[...] jednym z następstw antyrepresen-tacjonizmu jest uznanie faktu, iż żaden opis biegu spraw postrzeganych z boskiego punktu widzenia, żaden transcendentny punkt zaczepienia dostarczony przez jakąś współczesną bądź przyszłą naukę, nie uwolni nas od przygodności takiego, a nie innego usytuowania w kulturze”³¹. Etnocentryzm jest zatem nieunikniony w tym sensie, że nie możemy wyjść ze swej kulturowej „skóry” i znaleźć się w neutralnym aksjolo-gicznie punkcie³². Zdaniem Rorty'ego, powiedzieć, że etnocentryzm jest czymś nieuchronnym jest tożsame ze stwierdzeniem, że zależymy od grupy poglądów i wartości, które nam wpojono – bez tych poglądów nie potrafilibyśmy po prostu myśleć³³. Nie oznacza to jednak, że nasza kul-tura lub nasz język są pułapkami, w których utknęliśmy³⁴. Chodzi tu ra-czej o to, że każdy z nas, ilekroć angażuje się w jakiś spór, np. spór mor-alny, jest etnocentrykiem, ponieważ przystępuje do niego z pewnymi przekonaniem i wartościami, które odziedziczył i które determinują jego punkt widzenia, rozwiązania i oceny.

Zdając sobie sprawę, że etnocentryzm może się kojarzyć z postawą, która absolutyzuje wartości i poglądy jednej kultury, odmawiając zna-czenia innym kulturom, Rorty odcina się od takiego etnocentryzmu, któ-ry gardzi ludźmi niepodzielającymi poglądów i wartości określonego społeczeństwa. Nie chce być także antyetycnocentrykiem, czyli kimś, kto odrzucając etnocentryzm, zaczyna traktować wszystkie kultury, jako ta-kie same pod kątem ich znaczenia i wartości; jako „stojące na równi”, stając się w następstwie tego „miękkim” liberałem, niezdolnym do fero-wania wyroków i ocen względem tego, co inni myślą i jak postępują³⁵. Odrzucając zarówno taki etnocentryzm, który oskarża się o imperializm kulturowy oraz jego zaprzeczenie – antyetycnocentryzm, opowiada się Rorty za anty-antyetycnocentryzmem.

³¹ Tenże, *Wprowadzenie: antyrepresen-tacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, dz. cyt., s. 27.

³² Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Leopoldinum, Wrocław 1996, s. 91.

³³ Por. K. Bartczak, *Pragmatyczny klusownik. Rozmowa z Richardem Rortym*, „Res Publica” 2001, nr 12, grudzień, s. 63.

³⁴ Por. R. Rorty, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, dz. cyt., s. 304.

³⁵ Por. tamże, s. 303–304.

W ujęciu Rorty'ego, być etnocentrykiem (w sensie anty-antyetnocentrykiem), to nie reagować oburzeniem i pogardą na poglądy i czyny tych, z którymi się nie zgadzamy, którzy należą do odmiennych kultur i społeczeństw. Taki etnocentryk nie dyskryminuje innych kultur. Oznacza to, że nie tylko rezygnuje z siłowego przekonywania członków innych wspólnot do własnego punktu widzenia i wartości, ale także nie zamyka się na to, co mogą oni powiedzieć; na rozmowę z nimi. Swoją etnocentryzm manifestuje poprzez testowanie przekonań i wartości podsuwanych przez ludzi należących do innych obszarów kulturowych, w celu włączenia ich do własnej, przygodnej i historycznie ukształtowanej sieci wartości i przekonań, po to, by przy ich pomocy przeobrazić i zmodyfikować swoje poglądy. Choć dumny ze swojej kultury, nie jest dogmatykiem, który nie bacząc na inne punkty widzenia, sądzi, że znajduje się w uprzywilejowanej pozycji, uprawniającej go do osądzania innych społeczeństw. Jego poczucie dumy nie ma swojego źródła w świadomości, że jego kultura osiągnęła taki poziom poznawczy, dzięki któremu widzi coś, czego inni nie dostrzegają; że jest bardziej racjonalna, albo bliższa realizacji ideału człowieczeństwa, bo ucieleśnia powszechne, uniwersalne i bezwzględne wartości i normy moralne. Tego rodzaju poczucie, poczucie moralnej wartości opiera on raczej na świadomości, że społeczność, do której należy wypracowała w toku swojej historii mechanizmy sprzyjające tolerancji, wolności i sprawiedliwości, w takim stopniu, w jakim nie udało się to innym społeczeństwom. Jak stwierdza Rorty: „[...] poczucie moralnej wartości opiera się na tolerancji dla odmienności”³⁶; na fakcie, że kultura Rorty'owskiego etnocentryka nie jest zamkniętą monadą, lecz raczej czymś, co nieustannie przebija kolejne okna, stale poszerzając swoje sympatie i włączając w swój zakres coraz to nowe przekonania, wartości i pragnienia³⁷. W ujęciu Rorty'ego takie otwarte społeczeństwo i kulturę stanowią zachodnie bogate liberalne demokracje parlamentarne³⁸ wraz ze swymi ideałami tolerancji, wolności i sprawiedliwości.

³⁶ Tamże, s. 304.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tenże, *Wprowadzenie: antyrepresentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*, dz. cyt., s. 29.

Uwagi krytyczne

Richarda Rorty'ego próba wyjścia poza opozycję absolutyzm-relatywizm poprzez przyjęcie stanowiska anti-antycentryzmu w kwestii moralności i wartości, jakkolwiek interesująca, nie jest wolna od wątpliwości. Po pierwsze, trudność rodzi zrozumienie intencji, którymi kieruje się Rorty, określając swoje stanowisko mianem etnocentryzmu (czy anti-antycentryzmu) – zważywszy na fakt, że wspólnota, do której pragnie należeć, nie ma charakteru wspólnoty etnicznej, narodowej³⁹, że brakuje jego ujęciu jasnych granic tego, co etniczne⁴⁰. Czy czasem nie jest to jedynie zabieg terminologiczny, mający na celu wywołanie wrażenia, że unika się dzięki niemu istotnych wad i słabości absolutyzmu i relatywizmu?

Kolejna wątpliwość dotyczy pytania, czym różni się Rorty'owski etnocentryk od absolutysty, jeśli obaj pojmują tolerancję, wolność i sprawiedliwość jako najcenniejsze wartości? Czy czasem ten pierwszy nie jest po prostu oświeconym absolutystą, który różni się od dogmatycznego absolutysty jedynie poglądami na temat natury, pochodzenia i charakteru wartości i norm moralnych, tzn. jest świadom ich przygodnego i historycznego charakteru, podczas gdy drugi traktuje je jako coś bezwzględnego i ahistorycznego. Odpowiadając na ten zarzut, zwraca Rorty uwagę, że etnocentryzm jest postawą, która daje korzyści, jakich nie daje postawa absolutystyczna. Przykładem takich korzyści, według Rorty'ego, może być fakt, że postmodernistyczny liberalizm, którego elementem jest etnocentryzm, zalecając swój ideał społeczeństwa, nie zaleca przy tym jakiegoś ogólnego poglądu filozoficznego członkom innych kultur⁴¹. Tego rodzaju odpowiedź prowadzi jednakże do kolejnych trudności, sugeruje bowiem, że posiadanie poglądów filozoficznych jest z gruntu czymś szkodliwym, co wydaje się bardzo krzywdzącą oceną filozofii.

Następna wątpliwość, jaka nasuwa się w związku z Rorty'owską próbą wyjścia poza opozycję absolutyzm-relatywizm związana jest z zagadnieniem szczerości tolerancji, jaką obdarza etnocentryk członków innych społeczeństw. Można wątpić w tę szczerość zważywszy na fakt, że etnocentryzm z konieczności oznacza uprzywilejowanie własnej kultury

³⁹ Por. M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richarda Rorty'ego wizja społeczeństwa liberalnego*, KUL, Lublin 2003.

⁴⁰ Por. *Apendix III: Uwagi na temat filozofii i dylematów współczesnego świata*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski...*, dz. cyt., s. 167.

⁴¹ Por. R. Rorty, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, dz. cyt., s. 312.

i wartości, które ona reprezentuje. Konsekwencją tego uprzywilejowania jest odrzucenie tych wartości, które stoją w sprzeczności z naszymi. Kultury, które wyznają takie wartości nie tylko nie są przez nas traktowane poważnie, ale wręcz pojmowane jako niemożliwe do zaakceptowania⁴². Tym sposobem tolerancja etnocentryka okazuje się być ograniczona do wybranych społeczeństw, społeczeństw, z którymi możemy się porozumieć i które nie różnią się diametralnie od naszego. Zważywszy na to ograniczenie powstaje pytanie, co ma decydować o wyborze zespołów przekonań i wartości, które możemy tolerować? Jeśli uznamy, że podobieństwo z naszymi bądź też możliwość włączenia ich do naszych, wówczas nasza tolerancja wydawać się będzie pusta. Trudno jest bowiem mówić o tolerancji wobec czyichś przekonań i wartości, gdy są one podobne do naszych, tak samo jak trudno jest mówić o przekonywaniu kogoś do naszego punktu widzenia, gdy jego punkt jest zbieżny z naszym. Jeśli zatem chcemy, by tolerancja była szczerą, to musi dotyczyć tego, co bardzo różne, a nawet sprzeczne z naszymi wartościami. Tylko wtedy możemy być dumni ze swej tolerancji.

Kolejny kłopot z etnocentryzmem Rorty'ego polega na tym, że może on sprzyjać instrumentalnemu traktowaniu innych kultur i społeczeństw jako jedynie narzędzi potrzebnych do udoskonalenia własnej wspólnoty. Nawet jeśli bowiem etnocentryk chętnie testuje wartości i przekonania podzielane w innych kulturach w celu przeobrażenia własnych, to postępuje tak wiedziony pragnieniem uczynienia siebie lepszym, nie zaś wczucia się w umysły ludzi różniących się od niego. Etnocentryk traktuje zatem odmienne punkty widzenia w pewnym sensie instrumentalnie⁴³. Jeśli jest konsekwentny, nie jest również w stanie dokonać całościowego

⁴² Por. B. Tuchańska, *Etnocentryzm Richarda Rorty'ego. Esej częściowo polemiczny*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, dz. cyt., s. 265, gdzie autorka zauważa, że etnocentryzm jest opowiedzeniem się za pewnymi wartościami przeciwko innym oraz, że pewnych wartości i poglądów nie tylko nie możemy traktować poważnie, ale także nie chcemy i nie możemy zaakceptować.

⁴³ Sugeruje to np. C. Norris, kiedy podkreśla, że trudnością Rorty'ego jest to, iż uznanie, że to my i inni ludzie mówimy, interpretujemy, sądzimy, podejmujemy decyzje, kierując się wewnętrznymi lub kulturowo specyficznymi kryteriami, wiedzie do sytuacji, że zawsze rozumiemy będziemy innych, jak nam wygodnie lub zgodnie z naszymi ideami prawdy i sprawiedliwości. Ponadto, jeśli to my mielibyśmy należeć do mocno określonej wspólnoty lub grupy interesu, wtedy owi inni mogą mieć niewielkie szanse na to, by usłyszano ich głos. W takim przypadku tolerancyjne spojrzenie liberalne mogłoby ujawnić ostre granice, gdy doszłoby do decydowania, kto kwalifikuje się do wzięcia udziału w kulturowym dialogu ludzkości. Por. C. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2001, s. 65.

przekształcenia swojej świadomości. Wierząc w wyższość własnej kultury, może sobie pozwolić tylko na cząstkowe modyfikacje w swojej sieci przekonań i wartości. Jediną bowiem alternatywą, jaka mu pozostaje do wyboru, jest – w następstwie przeświadczenia o wartości własnej kultury – tylko gorsze społeczeństwo. Powoduje to, że staje się on w jakimś sensie więźniem swojej wspólnoty – w takim mianowicie, że przekonanie o jej wyższości utrudnia mu dostrzeżenie zalet, które nie mają związku z jego wyobrażeniem na temat tego, co dobre i słuszne. Uwarunkowany swoją kulturą widzi tylko to, co dobre w kategoriach jego kultury. Wszystko inne traktuje w najlepszym razie z pobłażaniem. Skutkiem tego może być ograniczenie jego otwartości i tolerancji do tych tylko wartości i postaw, które już w punkcie wyjścia (z racji takiego, a nie innego usytuowania w kulturze) uważa za możliwe do zaakceptowania.

Odpowiedzią Rorty'ego na ostatnie uwagi mogą być jego sugestie, że nie chodzi o to, by być otwartym i tolerancyjnym absolutnie, ale bardziej otwartym i tolerancyjnym niż inne społeczeństwa. W ujęciu Rorty'ego takim bardziej tolerancyjnym społeczeństwem są zachodnie demokracje. Jak jednak do tezy tej przekonać przedstawicieli innych kultur? Zdaniem Rorty'ego, sposobem na to jest ukazywanie konkretnych korzyści, jakie daje tolerancyjne, demokratyczne społeczeństwo; korzyści praktycznych, takich jak zamożność, możliwość edukacji, dostępność służby zdrowia itp. Kłopot z takim rozwiązaniem polega na tym, że milcząco zakłada ono, iż wszyscy ludzie niejako z natury pragną korzyści, których dostarcza liberalne społeczeństwo. Etnocentryk nie może jednak przyjmować założenia, że inni także pragną zamożności, ponieważ czyniąc to wykracza daleko poza swój etnocentryczny punkt widzenia. Ponadto, można mieć pewne wątpliwości co do tego, że zachodzi korelacja między demokratycznym modelem funkcjonowania społeczeństw a praktycznymi korzyściami, jakich dostarcza ten model.

Zakończenie

Myśl Richarda Rorty'ego charakteryzuje dążenie do wymknięcia się tradycyjnym filozoficznym opozycjom w rodzaju rzeczywistość–zjawisko czy absolutne–relatywne. Dążenie to skłania go do poszukiwania takich stanowisk, które wolne byłyby wolne od wad i słabości dominujących w historii filozofii teorii i podejść, zorganizowanych wokół uprzywilejowania jednego z członów opozycji. W obszarze aksjologii i etyki wspomniana tendencja kieruje rozważania amerykańskiego filozo-

fa ku próbie wyjścia poza dychotomię absolutyzm–relatywizm. W tym celu Rorty odrzuca przekonanie o bezwzględnym i ahistorycznym charakterze wartości i norm moralnych, a także o istnieniu jednej, wspólnej dla wszystkich ludzi moralności, na rzecz poglądu, że wartości moralne są przygodnymi, historycznymi i kulturowymi wytworami, w związku z czym ich obowiązywanie ogranicza się do określonego społeczeństwa, czasu czy sytuacji. Wbrew relatywizmowi nie wyciąga stąd jednak wniosku, że wszystkie kultury są jednakowo wartościowe, że wszystkie systemy wartości są równie dobre i że nie możemy oceniać innych kultur. Przechodząc na pozycje etnocentryzmu (w sensie anty-antycentryzmu), odrzuca relatywizm, zachowując jednakże przekonanie o historycznej i kulturowej naturze wartości i norm moralnych. Z pozycji etnocentryzmu broni zachodnich wartości, takich jak tolerancja, wolność czy sprawiedliwość, uznając je za najcenniejsze dobra naszej kultury. Jako etnocentryk wierzy również w możliwość postępu społeczno-moralnego poprzez przekonanie do przyjęcia tych wartości przedstawicieli mniej tolerancyjnych, wolnych i sprawiedliwych społeczeństw. Jego przejście na pozycje etnocentryczne nie jest oczywiście wolne od trudności i wątpliwości. Wszystkie te trudności i wątpliwości nie powinny jednak przesłonić faktu, że proponowany przez Rorty'ego etnocentryzm wart jest rozważenia i może stanowić źródło inspirujące dyskusje nad społeczno-moralnymi problemami współczesności.

Bibliografia

- Apendix III: *Uwagi na temat filozofii i dylematów współczesnego świata*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 161–168.
- Bartczak K., *Pragmatyczny klusownik. Rozmowa z Richardem Rortym*, „Res Publica” 2001, nr 12 (grudzień), s. 55–64.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, KUL, Lublin 1998.
- Chmielewski A., *Kontyngentyzm*, [w:] *Szkice z filozofii współczesnej (Popper, Albert, Adorno, Berlin, Rorty, Kripke, Davidson, Freud)*, „Prace Filozoficzne”, t. LXXI, Wrocław 1992.
- Dziemidok B., *Pragmatyzm, relatywizm, etnocentryzm i groźba absolutyzmu*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, UMK, Toruń 1995, s. 207–214.
- Hołówka J., *Relatywizm etyczny*, PWN, Warszawa 1981.
- Kmita J., *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*, [w:] *Między prag-*

- matyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, UMK, Toruń 1995, s. 215–254.
- Norris C., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2001.
- Putnam H., *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 263–293.
- Rorty R., *Afterword: Pragmatism, Pluralism, and Postmodernism*, [w:] tenże, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. 262–277.
- Rorty R., *De Man and the American Cultural Left*, [w:] tenże, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II., Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 129–139.
- Rorty R., *Etyka bez powszechnych powinności*, tłum. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31, s. 9–25.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Rorty R., Habermas, *Derrida, and the Functions of Philosophy*, [w:] tenże, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 307–326.
- Rorty R., *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 303–313.
- Rorty R., *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 293–301.
- Rorty R., *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] tenże, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 206–222.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] Habermas, Rorty, Kłakowski: *Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 49–69.
- Rorty R., *Solidarność czy obiektywność*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 35–54.
- Rorty R., *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, „Transit” 1997, nr 3.
- Rorty R., *Trocki i dzikie storczyki*, tłum. Zdzisław Łapiński, „Teksty Drugie”, 1994, nr 4, s. 155–173.
- Rorty R., *Wprowadzenie: antyrepresentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*,

- [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 9–32.
- „Rzeczpospolita”, 3.11.1997, s. 8.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Leopoldinum, Wrocław 1996.
- Tuchańska B., *Etnocentryzm Richarda Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, UMK, Toruń 1995, s. 255–274.
- Williams B., *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. M. Hernik, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Żardecka-Nowak M., *Wspólnota i ironia. Richarda Rorty’ego wizja społeczeństwa liberalnego*, KUL, Lublin 2003.

Summary

Beyond Absolutism and Relativism. Richard Rorty’s Anti-Antiethnocentrism

The article focuses on a critical presentation of Richard Rorty’s conception of morality. It can be characterized by an attempt to go beyond the opposition between absolutism and relativism, thus leading to finding a solution that would avoid the weaknesses of both positions, and – at the same time – be free from fundamentalism, dogmatism and axiological nihilism. Such a solution is seen by Rorty in the anti-antiethnocentrism which treats values and moral norms as historical and cultural artifacts devoid of unconditional and absolute character, whereas morality is perceived as a set of customs, behaviors and practices that a given society and culture approve of. Rorty’s anti-antiethnocentrism is distinguished from relativism by the rejection of a belief that various systems of values are equally valuable and that they cannot be judged from the perspective of other frameworks. It is distinguished from absolutism by a continuous highlighting that – although Western values are not something absolutely and objectively good – they are nonetheless worth of preservation and promotion in the world.

Keywords Rorty, ethnocentrism, absolutism, relativism, morality

Zusammenfassung

Jenseits des Absolutismus und des Relativismus. Der Anti-Antiethnozentrismus von Richard Rorty

Der Artikel konzentriert sich auf der kritischen Darstellung der Moralauffassung von Richard Rorty, deren Hauptzug im Versuch besteht, hinter die Gegenüberstellung Absolutismus-Relativismus zu gelangen und eine Lösung zu finden, die die Schwäche sowohl

des ersten als auch des zweiten Standpunkts vermeiden würde und zugleich frei von Fundamentalismus, Dogmatismus, Pessimismus oder axiologischem Nihilismus wäre. Rorty sieht eine solche Lösung in einem Standpunkt, den er als Anti-Antiethnozentrismus bezeichnet. Dieser Standpunkt beruht auf der Betrachtung der Werte und Moralnormen als historisch-kulturelle Erzeugnisse ohne einen bedingungslosen und absoluten Charakter sowie auf der Betrachtung der Moral als einer Sammlung von solchen Sitten, Verhaltensweisen und Praktiken, die von der jeweiligen Gesellschaft und Kultur anerkannt werden. Rortys Anti-Antiethnozentrismus unterscheidet sich vom Relativismus durch die Ablehnung der Überzeugung, dass verschiedene Wertesysteme gleichermaßen gut sind und dass man diese Systeme nicht vom Standpunkt anderer Systeme aus beurteilen kann. Vom Absolutismus und Fundamentalismus unterscheidet er sich wiederum durch die ständige Betonung, dass die durch die westlichen Demokratien vertretenen Werte zwar nicht bedingungslos und objektiv gut sind, dass sie es dennoch verdienen, gepflegt und verbreitet zu werden.

Schlüsselworte: Rorty, Ethnozentrismus, Absolutismus, Relativismus, Moral

Information about Author:

MARCIN KRAWCZYK, Ph. D., Institute of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland; address for correspondence: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin. E-mail: marcin.krawczyk@poczta.umcs.lublin

