

Teksty Drugie 1994, 4, s. 155-173



# Trocki i dzikie storczyki

Richard Rorty

# Autobiografia

*Richard Rorty*

## Trocki i dzikie storczyki

Jeśli to prawda, że najlepsza sytuacja intelektualna polega na tym, że jest się zaciekłe atakowanym tak z prawa, jak z lewa, to znajduję się w świetnej formie. Konserwatywni ryccerze kultury często mnie wymieniają jako jednego z tych irracjonalnych, rozchichotanych, kpiących i siejących spustoszenie relatywistów, których pisma osłabiają tężyznę moralną młodzieży. Neal Kozody, publikujący w biuletynie miesięcznym wydawanym przez komitet pn. O Wolny Świat, organizacji znanej ze swej czujności wobec przejawów osłabienia moralnego, oskarża mnie o „cynizm i nihilizm” i twierdzi, że „nie wystarczy mu [Rorty’emu], że amerykańscy studenci staną się bezmyślni, chciałby on, aby zostali oni do tej bezmyślności zmobilizowani”. Teolog Richard Neuhaus, według którego żaden bezbożnik nie może być dobrym obywatelem Stanów, powiada, że „słownik ironisty” zalecany przez mnie „ani nie stworzy języka publicznego godnego obywateli demokracji, ani też nie zwalczy intelektualnie jej wrogów, ani wreszcie nie przekaże jej racji następnym pokoleniom”. Moje krytyczne uwagi o książce Allana Blooma *The Closing of the American Mind*, spowodowały Harveya Mansfielda — powołanego przez prezydenta Busha w skład Krajowej Rady Humanistyki — do wypowiedzi, iż „wyrzekł się on [Rorty] Ameryki” i że „udało mu się pomniejszyć nawet Deweya”. (Niedawno Mansfield określił Deweya jako średniej rangi szkodnika”.)

Jego kolega w Radzie, filozof jak ja, John Searle, sądzi, że wysokie normy w amerykańskim szkolnictwie wyższym przywrócone zostaną dopiero wówczas, gdy ludzie odetną się od sądów o prawdzie, wiedzy i obiektywności, które ja staram się im za wszelką cenę narzucić.

Mimo to Sheldon Wolin, występując z pozycji lewicowych, dostrzega wiele wspólnego między mną a Allanem Bloomem. Obaj oni, powiada, są intelektualnymi snobami i troszczą się wyłącznie o próżniacze elity kulturalne, do których sami należą. Nie mamy nic do powiedzenia Murzynom i innym grupom, zepchniętym przez społeczeństwo amerykańskie na margines. Ta opinia Wolina znajduje oddźwięk u Terry'ego Eagletona, czołowego brytyjskiego myśliciela marksistowskiego. Eagleton pisze, że „w społeczeństwie idealnym [Rorty'ego] intelektualści będą »ironistami« przyjmującymi odpowiednio wyniosłą i beztruską postawę wobec własnych przekonań, podczas gdy masy, dla których taka samoironia może się okazać narzędziem nazbyt wywrotowym, będą nadal oddawać cześć godłom narodowym i brać życie na serio”. „Der Spiegel” ogłasza, że próbuję „nadać pozór przyzwoitości regresizmowi yuppich”. Jonathan Culler, jeden z głównych uczniów i popularyzatorów Derridy, oświadcza, że moja wersja pragmatyzmu „wydaje się najzupełniej odpowiednia w epoce Reagana”. Richard Bernstein pisze, że moje poglądy to „niewiele więcej niż ideologiczna apologia staroświeckiej wersji zimnowojennego liberalizmu przebranego w modny »postmodernistyczny« dyskurs”. Ulubionym słówkiem lewicy w stosunku do mnie jest „samozadowolenie”, podczas gdy prawicy — „nieodpowiedzialność”.

Wrogość lewicy da się częściowo wyjaśnić przez fakt, że większość osób podziwiających tak jak ja Nietzschego, Heideggera i Derridę — większość ludzi, którzy albo sami określają się jako „postmoderniści”, albo (jak ja) muszą się z tą etykietką pogodzić — bierze udział w czymś, co Jonathan Yardley nazwał „totalizatorem amerykańskiego nieudacznictwa”. Uczestnicy tego przedsięwzięcia ścigają się w wynajdywaniu coraz lepszych, zjadliwszych sposobów na opisanie Stanów Zjednoczonych. Widzą oni w naszym kraju wcielenie wszystkich złych stron bogatego, postoświeceniowego Zachodu. Postrzegają nas, w kategoriach Foucault, jako „społeczeństwo dyscyplinujące”, zdominowane przez etos „indywidualizmu liberalnego”, etos, który wytwarza rasizm, szowinizm męski, konsumeryzm oraz prezydentów należących do Partii Republikańskiej. Natomiast ja widzę Amerykę

mniej więcej tak, jak widzieli ją Whitman i Dewey — jako kraj, przed którym otwierają się nieograniczone perspektywy demokratyczne. Sądzę, że kraj nasz — mimo wszystkie jego dzisiejsze występki i szkaradzieństwa i mimo skwapliwość, z jaką ciągle wybiera na wysokie urzędy głupców i niegodziwców — stanowi niezły przykład najlepszego społeczeństwa, jakie udało się dotąd wynaleźć.

Wrogość prawicy w znacznym stopniu bierze się stąd, że myśliciele prawicowi nie sądzą, aby wystarczyło społeczeństwa demokratyczne po prostu p r e f e r o w a ć. Trzeba jeszcze uwierzyć, że są one Obiektywnie Dobre, że instytucje owych społeczeństw ugruntowane są na Racjonalnych Zasadach Pierwszych. Zwłaszcza jeśli ktoś uczy filozofii, jak ja to robię, to oczekuje się od niego, że będzie on mówił młodzieży nie tylko, iż społeczeństwo nasze jest najzwyczajniej jednym z lepszych, jakie udało się wymyśleć, ale iż jest ono wcieleniem Prawdy i Rozumu. Odmowę opowiadania podobnych historyjek określa się jako przykład „zdrady kleryków” i traktuje jako rezygnację z odpowiedzialności zawodowej i moralnej. Moje własne poglądy filozoficzne — poglądy, które dzielę z Nietzschem i Deweyem — zabraniają mi mówić coś takiego. Nie dostrzegam większego pożytku w pojęciach takich, jak „wartość obiektywna” i „prawda obiektywna”. Sądzę, że tak zwani postmoderniści mają na ogół rację, krytykując tradycyjne dywagacje filozoficzne na temat „rozumu”. Moje poglądy filozoficzne tak samo więc oburzają prawicę, jak moje polityczne preferencje — lewicę.

Słyszę niekiedy od krytyków z obu krańców politycznego wachlarza, że tak przewrotne stanowisko nie może być niczym innym jak czystą igraszką. Podejrzewają oni, że gotów jestem mówić cokolwiek, byle tylko zadziwić, i że zabawiam się po prostu, występując przeciwko wszystkim wokół. To boli. Spróbuję zatem powiedzieć coś niecoś o tym, jak doszedłem do moich obecnych pozycji — jak trafiłem do filozofii i jak okazało się później, iż nie nadaje się ona do tego, na czym mi od początku zależało. Może ta garść autobiograficznych uwag pozwoli wyjaśnić, że jeśli nawet mój pogląd na stosunek filozofii do polityki jest osobliwy, to nie przyjąłem go lekkomyślnie.

Kiedy miałem dwanaście lat, najważniejszymi książkami na półkach moich rodziców były dwa oprawione w czerwień tomy — *The Case of Leon Trotsky* i *Not Guilty*. Składały się na nie sprawozdania komisji

Deweya z badań nad procesami moskiewskimi. Nie czytałem ich nigdy z takimi wypiekami, jak działo się to przy książkach w rodzaju *Psychopathia Sexualis* Krafta-Ebbinga, ale myślałem o nich tak, jak inne dzieci myślą o swej rodzinnej Biblii. Książki te promieniowały prawdą odkupienia i blaskiem moralnym. Gdybym był naprawdę d o b r y m chłopakiem, mówiłem sobie, przeczytałbym nie tylko sprawozdanie komisji Deweya, ale i *Historię rewolucji rosyjskiej* Trockiego, książkę, którą zaczynałem wiele razy, ale której nie zdołałem nigdy ukończyć. Rewolucja rosyjska i jej zdrada przez Stalina były bowiem dla mnie w latach czterdziestych tym, czym Wcielenie i jego zdrada przez katolików były dla przemądrzałych małych luteranów cztery wieki wcześniej.

Ojcu memu nicomal udało się towarzyszyć Johnowi Deweyowi w drodze do Meksyku, jako przedstawicielowi Puerto Rico w komisji, której tamten przewodniczył. Po rozstaniu się moich rodziców z Komunistyczną Partią Stanów Zjednoczonych w 1932 roku, „Daily Worker” nazwał ich trockistami, a oni etykietkę tę chcąc nie chcąc zaakceptowali. Kiedy Trocki został w 1940 roku zamordowany, jego sekretarz, John Frank, powziął nadzieję, że GPU nie wpadnie na pomysł, żeby szukać go w odległej wiosce nad rzeką Delaware, gdzie wówczas mieszkaliśmy. Przez kilka miesięcy bawił u nas, pod pseudonimem, w Flatbrookville. Przestrzegano mnie, abym nie zdradził jego tożsamości, choć wątpię, czy moich kolegów z podstawówki takie niedyskrecje mogłyby zaciekać.

Wyrastałem w przekonaniu, że wszyscy przyzwoici ludzie, jeśli nie są trockistami, to są przynajmniej socjalistami. Wiedziałem również, że Stalin kazał zabić nie tylko Trockiego, ale też Kirowa, Ehrlicha, Altera i Carla Trescę (Tresca, zastrzelony na ulicach Nowego Jorku, był przyjacielem naszego domu). Wiedziałem, że biedny lud będzie uciskany dopóty, dopóki kapitalizm nie zostanie obalony. W wieku dwunastu lat, pracując społecznie jako chłopiec na posyłki, roznosiłem brudnopisy informacji prasowych z biura Ligi Obrony Robotników przy Gramercy Park (gdzie pracowali moi rodzice) do domu zaraz za rogiem, gdzie mieszkał Norman Thomas (kandydat Partii Socjalistycznej na prezydenta), a także do biura A. Philipa Randolpha w Bractwie Pracowników Wagonów Sypialnych Pullmana, przy ulicy Sto Dwudziestej Piątej. Jadąc metrem, czytywałem przewożone przez siebie materiały. Mówiły mi one wiele o tym, co złego zrobili właściciele fabryk działa-

czom związkowym, plantatorzy — drobnym dzierżawcom, zaś związek białych maszynistów kolejowych — kolorowym palaczom (biali połamili się na ich stanowiska, kiedy maszyny parowe zaczęto zastępować silnikami Diesla). Tak więc mając dwanaście lat wiedziałem już, że sens człowieczeństwa polega na zwalczaniu niesprawiedliwości społecznej.

Ale jednocześnie miałem zainteresowania prywatne, dziwaczne, snobistyczne, trudne do wyjawienia. W latach wcześniejszych był to Tybet. Intronizowanemu właśnie Dalajlamie posłałem prezent, z załączonymi gratulacjami dla rówieśnika ośmiolatka, któremu tak się powiodło. Kilka lat później, gdy moi rodzice zaczęli dzielić swój czas między Chelsea Hotel a góry północno-zachodniej części stanu New Jersey, moje zainteresowania zwróciły się ku storczykom. W górach tych występowało około czterdziestu gatunków dzikich storczyków, a ja z biegiem czasu odnalazłem siedemnaście z nich. Dzikie storczyki są rzadkością i dosyć trudno je wykryć. Byłem niesłychanie dumny, że jestem jedyny w okolicy, który wie, gdzie one rosną, jakie nazwy łacińskie noszą i kiedy kwitną. Będąc w Nowym Jorku, udawałem się do Biblioteki Publicznej przy ulicy Czterdziestej Drugiej, by odczytywać na nowo dziewiętnastowieczny tom poświęcony botanice storczyków we wschodniej części Stanów Zjednoczonych.

Nie bardzo wiedziałem dlaczego owe storczyki są takie ważne, że jednak są ważne, byłem przekonany. Miałem pewność, że nasze szlachetne, czyste, niepokalane północnoamerykańskie dzikie storczyki górują moralnie nad wystawianymi w kwaciarniach, pretensjonalnymi, będącymi krzyżówką, orchideami tropikalnymi. Byłem również przekonany, że jest to fakt o głębokiej wymowie, iż storczyki są ostatnimi i najbardziej skomplikowanymi roślinami, jakie powstały w wyniku ewolucji. Patrząc wstecz, podejrzewam, że kryło się w tym sporo wysublimowanego erotyzmu (storczyki cieszą się przecież sławą kwiatów erotycznych) oraz że moja chęć, by wiedzieć o nich wszystko, miała związek z chęcią zrozumienia rozmaitych trudnych słówek u Krafsta–Ebbinga.

Uwierzało mnie jednak poczucie, że w tej ezoteryce jest coś wątpliwego — w owym zainteresowaniu dla kwiatów społecznie bezużytecznych. W długich, wolnych chwilach jedynaka, bystrego i zadzierającego nosa obiboka, przeczytałem fragmenty książki Marius the Epicurean, a także urywki prac marksistowskich krytykujących estetyzm Patera. Oba-

wiałem się, że Trocki (do którego *Literatury i rewolucji* zaglądałem) nie pochwaliliby mojego zainteresowania storczykami.

Kiedy miałem piętnaście lat, schroniłem się przed dryblasami, którzy regularnie sprawiali mi lanie na szkolnym boisku (tchórzliwi dryblasi obumrą, zakładałem, gdy obalony zostanie kapitalizm) — wstępując do tzw. kolegium Hutchinsa w Uniwersytecie Chicagowskim. (Instytucja ta została unieśmiertelniona przez A. J. Lieblinga jako „największy od czasów Krucjaty Dziecięcej zbiór neurotycznych małolatów”.) Jeśli holdowałem jakiemś programowi, była to chęć pogodzenia Trockiego ze storczykami. Pragnąłem znaleźć taki układ odniesienia, który pozwoliłby mi — według porażającego sformułowania, jakie znalazłem u Yeatsa — „uchwycić rzeczywistość i sprawiedliwość w wizji jednorodnej”. Przez „rzeczywistość” rozumiałem, z grubsza biorąc, Wordsworthowskie chwile objawienia, podczas których, w okalających Flatbrookville lasach (zwłaszcza zaś w obecności pewnych storczyków o koralowej łodydze i mniejszego obuwika pospolitego), czułem dotknięcie czegoś noumenalnego, o niewysłowionym znaczeniu. Przez „sprawiedliwość” pojmowałem to, o co walczyli Norman Thomas i Trocki — wyzwolenie słabych spod władzy silnych. Pragnąłem znaleźć sposób, by stać się zarówno intelektualnym i duchowym snobem, jak i przyjacielem rodzaju ludzkiego, bezużytecznym samotnikiem i bojownikiem o sprawiedliwość. Miałem chaos w głowie, ale żywiłem ostrożną nadzieję, że w Chicago odkryję, jak dorośli radzą sobie z tą sztuczką, o którą mi chodziło.

Kiedy trafiłem do Chicago (w 1946 roku), przekonałem się, że Hutchins, wspólnie ze swymi przyjaciółmi, Mortimerem Adlerem i Richardem McKeonem (czarnym charakterem z książki Pirsiga *Zen i sztuka oporzędzania motocykla*) omamili w Uniwersytecie Chicagowskim wiele osób swymi neoarystotelesowskimi praktykami. Najczęstszym przedmiotem ich kpin stał się pragmatyzm Johna Deweya. Pragmatyzm był filozofią Sidneya Hooka, przyjaciela moich rodziców, jak też nicoficjalną filozofią większości pozostałych nowojorskich intelektualistów, którzy porzucili materializm dialektyczny. Ale dla Hutchinsa i Adlera pragmatyzm był płaski, „relatywistyczny” i wewnętrznie sprzeczny. Jak podkreślali raz po raz, Dewey nie uznaje żadnego absolutu. Twierdzić, za Deweyem, że „jedynym celem moralnym jest sam rozwój”, oznacza, że pozostajemy bez żadnych kryteriów owego rozwoju, a zatem bez żadnych środków pozwalających przeciwstawić się

Hitlerowi, gdy ludzi on opinię, jakoby Niemcy pod jego panowaniem „wzrastały”. Mówić zaś, że prawdą jest to, co skuteczne, oznacza sprządzić poszukiwanie prawdy do poszukiwania siły. Jedyne odwołując się do czegoś wiecznego, absolutnego i dobrego — jak Bóg św. Tomasa lub „natura istot ludzkich” opisana przez Arystotelesa — potrafimy dać odpór nazistom i uzasadnić nasz wybór demokracji społecznej przeciw faszyzmowi.

Pogoń za absolutem wspólna była neotomistom i Leo Straussowi, pedagogowi, który przyciągnął do siebie w Chicago najlepszych studentów (łącznie z moim kolegą z ławy uniwersyteckiej, Allanem Bloomem). Chicagowski wydział pełen był niezwykle uczonych uciekinierów z Niemiec hitlerowskich, z nich zaś największym poważaniem cieszył się Strauss. Wszyscy oni godzili się chyba co do tego, że potrzeba czegoś głębszego i o większym ciężarze gatunkowym niż filozofia Deweya — jeśli mielibyśmy wyjaśnić, dlaczego lepiej zginąć niż stać się nazistą. W moich uszach piętnastolatka brzmiało to całkiem dobrze. Absoluty moralne i filozoficzne wykazywały bowiem pewne podobieństwo do moich ukochanych storczyków — noumenalnych, trudnych do znalezienia, znanych nielicznym wybrańcom. Ponadto fakt, że Dewey był postacią heroiczną dla wszystkich osób, wśród których dorastałem, sprawiał, że kpiny z niego stawały się wygodną formą młodzieńczego buntu. Kwestia polegała jedynie na tym, czy kpiny te mają przybrać formę religijną czy filozoficzną oraz jak je połączyć z dążeniem do sprawiedliwości społecznej.

Jak wielu moich kolegów w Chicago, znałem na pamięć wiele wierszy Eliota. Pociągały mnie jego sugestie, że tylko zaangażowani chrześcijanie (być może zaś jedynie anglikatolicy) potrafią przewyciężyć niezdrowe zaabsorbowanie prywatnymi obsesjami, służąc tym samym swym bliźnim z należytą pokorą. Pełna jednak pychy niezdolność do uwierzenia w to, co recytowałem podczas wyznania wiary, stopniowo doprowadziła mnie do tego, że porzuciłem nieczłeczne próby przecięcia się w istotę religijną. Oparcie znalazłem wówczas w filozofii absolutystycznej.

Przez Platona przebrnąłem w piętnastym roku życia i nabrałem przekonania, że Sokrates miał rację — cnota j e s t wiedzą. Twierdzenie to było muzyką dla moich uszu, gdyż miałem wątpliwości co do mego charakteru moralnego i podejrzewałem, że jedyne moje dary, to dary intelektualne. Poza tym, Sokrates m u s i a ł mieć rację, gdyż tylko





do zasad pierwszych, nie do pogodzenia z zasadami oponentów, i że żaden z nich nie dotarł do owego baśniowego miejsca „poza mniemania”. Wyglądało, że nie istnieje żadna neutralna pozycja, z której owe alternatywne zasady pierwsze można by ocenić. Jeśli jednak nie ma takiej pozycji, wówczas cała idea „pewności racjonalnej” oraz cała sokratejsko-platońska idea zastępowania namiętności rozumem, traciły sens.

W rezultacie przeszedłem do porządku nad argumentacją błędnego koła, decydując, że sprawdzianem prawdy filozoficznej jest raczej ogólna koherencja niż wywodliwość z niepodważalnych zasad pierwszych. Niewiele to jednak pomogło. Koherencja bowiem polega na unikaniu sprzeczności, rada zaś św. Tomasza — „jeśli napotkasz sprzeczność, dokonaj rozróżnień” — czyniła z tego rzecz dosyć łatwą. Na ile mogłem dostrzec, talent filozoficzny polegać miał głównie na takim mnożeniu rozróżnień, jakiego trzeba, aby wydostać się z pułapki dialektycznej. Ogólnie biorąc, chodziło o to, aby — jeśli już w nią wpadliśmy — opisać najbliższy obszar intelektualny na nowo i w taki sposób, by kategorie użyte przez naszego oponenta wydały się nie na temat lub nieuzasadnione, czy też jałowe. Okazało się, że mam dryg do tego. Zacząłem jednak wątpić, czy rozwijanie podobnych umiejętności uczyni mnie mądrym lub cnotliwym.

Od czasu pierwszych rozczarowań (których szczyt przypadł na okres, gdy przenosiłem się z Chicago do Yale, by tam zrobić doktorat) spędziłem czterdzieści lat szukając spójnego i przekonującego sposobu sformułowania mojej troski — do czego może służyć filozofia, jeśli w ogóle może ona służyć. Punktem wyjścia stało się odkrycie *Fenomenologii ducha* Hegla, książki, która w moim rozumieniu mówi, co następuje. Jeśli filozofia polega po prostu na tym, że każdy filozof opisuje na własny sposób swego poprzednika, to przebiegłość Rozumu pozwala spożytkować nawet ten rodzaj współzawodnictwa. Spożytkować tak, by przędła się tkanina pojęciowa społeczeństwa bardziej wolnego, lepszego, sprawiedliwszego. Choćby filozofia nie była niczym więcej niż, jak określił to Hegel, „swoją własną epoką ujętą w myślach” (przeł. A. Landman), nie jest to mimo wszystko mało, można bowiem dokonać rzeczy, której chciał Marks — zmienić świat. Jeśli nawet nie istnieje nic takiego jak „zrozumienie świata” w sensie platońskim — zrozumienie z pozycji poza czasem i historią — to może jednak będzie jakiś pożytek społeczny z moich talentów i ze studiowania filozofii.

Po przeczytaniu Hegla sądziłem przez pewien czas, że dwoma największymi osiągnięciami gatunku biologicznego, do którego należę, są *Fenomenologia ducha* i *W poszukiwaniu straconego czasu* (książka, która zajęła miejsce dzikich storczyków z chwilą, gdy porzuciłem Flatbrookville dla Chicago). Kunszt, z jakim Proust splata intelektualny i towarzyski snobizm z głogami wokół Combray, z bezinteresowną miłością babcią, ze storczykowym opętaniem Swanna przez Odette, a Charlusa przez Jupiena, oraz ze wszystkim, cokolwiek autor napotka, kunszt w oddawaniu sprawiedliwości każdemu, bez poczucia, że trzeba powiązać to ze sobą za pomocą wiary religijnej lub teorii filozoficznej – wydawał mi się równie zaskakujący, jak zdolność Hegla do pogrążania się kolejno w empiryzmie, tragedii greckiej, stoicyzmie, chrześcijaństwie i fizyce newtonowskiej oraz do wyłaniania się za każdym razem z wolą rzeczy nowych.

Właśnie to radosne zaangażowanie w niezbywalną czasowość, wspólne obu autorom, jawiło mi się jako coś tak cudownego. Zdawało się, że obaj potrafią wpleść w opowieść wszystko, na co natrafią, nie pytając, czy opowieść ta będzie miała jakikolwiek morał i nie pytając, jak wyglądałaby ona z perspektywy wieczności.

Mniej więcej dwadzieścia lat po tym, jak zdecydowałem, że Hegłowska wola wyrzeczenia się aspiracji do wieczności i pozostania po prostu dziecinnie swego czasu jest właściwą odpowiedzią na rozczarowanie Platonem, odkryłem, że wracam do Deweya. Dewey przedstawiał mi się teraz jako filozof, który wyciągnął lekcję z tego, co Hegel miał do powiedzenia o sposobach unikania rzeczy wiecznych i pewnych, i który uodpornił się jednocześnie przeciwko panteizmowi, traktując poważnie Darwina. Ponowne odkrycie Deweya zbiegło się z moim pierwszym spotkaniem z Derridą (dzięki Jonathanowi Aracowi, koleźce z Princeton). Derrida skierował do Heideggera, i uderzyło mnie podobieństwo postawy krytycznej wobec kartezjanizmu u Deweya, Wittgensteina i Heideggera. Nagle wszystko zaczęło łączyć się ze sobą. Byłem pewien, że dostrzegam, jak powiązać krytyczny stosunek do tradycji kartezjańskiej z *quasi*-heglowskim historyzmem Michela Foucault, Iana Hackinga i Alasdaira MacIntyre'a. Pomyślałem, że mógłbym to ułożyć w *quasi*-heideggerowską opowieść o napięciach występujących w platonizmie.

Mała ta epifania dała w rezultacie książkę *Philosophy and the Mirror of*

*Nature*. Choć książka nie spodobała się większości moich kolegów, profesorów filozofii, cieszyła się ona na tyle dużym powodzeniem wśród nie-filozofów, że mogła dodać mi pewności siebie, której potrzebowałem. Ale *Philosophy and the Mirror of Nature* w niewielkim tylko stopniu potrafiła zaspokoić moje dawne ambicje. Tematyka, którą poruszałem — problem relacji między umysłem a ciałem, kontrowersje w filozofii języka wokół prawdy i znaczenia, Kuhnowska filozofia nauki — była dosyć oddalona zarówno od Trockiego, jak i od storczyków. Powróciłem do dobrych stosunków z Deweyem; wyślowiłem mój historystyczny antyplatonizm; rozstrzygnąłem, co sędzę o kierunku i wartości bieżących prądów w filozofii analitycznej. Przeprowadziłem porządek wśród większości filozofów, których dotąd przeczytałem. Ale nie odpowiedziałem na żadne z pytań, które sprawiły, że w ogóle zająłem się filozofami. Nie zbliżyłem się ani na krok do wizji jednorodnej, w poszukiwaniu której powędrowałem przed trzydziestu laty do szkół.

Starając się dociec, gdzie tkwi błąd, zacząłem stopniowo nabierać przekonania, że cała owa idea uchwycenia rzeczywistości i sprawiedliwości w jednej wizji była pomyłką — że właśnie pogoń za taką wizją wywiodła Platona na manowce. Konkretnie, doszedłem do przekonania, że wyłącznie religia — wyłącznie bezdyskusyjna wiara w jakąś namiastkę ojca, w kogoś, kto w przeciwieństwie do prawdziwego ojca ucieleśnia na równi miłość, moc i sprawiedliwość — może zastosować chwyt, o który chodziło Platonowi. Skoro jednak nie mogłem sobie wyobrazić siebie jako istoty religijnej, w gruncie rzeczy zaś stawałem się coraz bardziej i bardziej świecki, zdecydowałem, że nadzieja pokładana w jednorodnej wizji, jaką można zyskać zostając filozofem, to samoułuda bezbożników. Postanowiłem więc napisać książkę o tym, jak mogłoby wyglądać życie intelektualne, gdyby udało się nam porzucić platońskie próby uchwycenia rzeczywistości i sprawiedliwości w jednolitej wizji.

Książka ta, *Contingency, Irony, and Solidarity*, stara się dowiedzieć, że nie musimy spajać w jedno Trockiego i storczyki. Należy raczej zwalczać pokusę łączenia ze sobą odpowiedzialności moralnej wobec innych z osobistym stosunkiem do wszelkich dziwnych rzeczy albo ludzi, których pokochaliśmy z całego serca, z całej duszy i całym umysłem (lub, jak kto woli, rzeczy i ludzi, na których punkcie jesteśmy opętani). Niekiedy zresztą wszystko to się zbiega, jak w przypadku niektórych

szczęśliwych chrześcijan, nie oddzielających miłości Boga od miłości bliźniego, lub rewolucjonistów, niepomyślnych na nic poza sprawiedliwością społeczną. Ale rzeczy te nie muszą się łączyć i nie należy zbyt usilnie się o to starać. Sądzę, na przykład, że Jean-Paul Sartre ma rację, gdy oskarża Kanta o samoułudę w dążeniu do pewności, choć nie ma on racji, gdy demaskuje Prousta jako zbędnego burżuazyjnego pasożyta, człowieka, którego życie i twórczość nie mają żadnego znaczenia z perspektywy jedynej sprawy, która się liczy, walki o obalenie kapitalizmu.

Dla walki tej, istotnie, życie i dzieło Prousta nie ma żadnego znaczenia. Ale niemądry to powód, aby gardzić Proustem. Zawiera się w tym przewrotność nie mniejsza niż w pogardzie Savonaroli dla dzieł sztuki, nazywanymi przez niego „marnościami”. Jest to jednostronna pogoń za sercem czystym – chęć pożądania jednej tylko rzeczy – ale pogoń dekadentka. Zamiast pogodzić się z faktem własnej skończoności, człowiek chce wtedy spojrzeć na siebie jako na ucieleśnienie czegoś większego (Ruchu, Rozumu, Dobra, Świętości). A przecież należy przyjąć do wiadomości, że najbardziej obchodzące nas sprawy mogą niewiele znaczyć dla innych. Twój odpowiednik moich sterczyków może wydawać się ludziom dziwaczny, chorobliwy. Ale to nie powód, abys się go wyrzekal i nim pomiatal, oraz usilował porzucic twoje Wordsworthowskie chwile objawienia, twoja kochanka, twoja rodzina, twoje zwierzątko domowe, twoje ulubione linijki poezji, czy twoje dziwaczne wierzenia religijne. Uniwersalność nie jest niczym świętym i nie sprawi, iż rzeczy wielokrotne staną się od razu lepsze niż pojedyncze. Coś, co do czego każdy się zgodzi (fakty uniwersalne), nie góruje automatycznie nad tym, co takiej zgody nie uzyska (fakty jednostkowe).

Twoje zobowiązania wobec innych ludzi (nie maltretować ich, wspomagać w obalaniu tyranów, nakarmić, gdy głodni) nie implikują, że to, co masz wspólnego z innymi, jest najważniejsze. Jeżeliś świadom pewnych obowiązków moralnych, to jak dowodziłem w *Contingency*, podzielasz z ludźmi jedynie zdolność współodczuwania bólu, nie zaś – „racjonalność”, „naturę ludzką”, „Boże ojcostwo” czy „znajomość Prawa Moralnego”. Nie ma żadnych szczególnych powodów, by oczekiwać, że twoja wrażliwość na cudzy ból i twoje umiłowanie różnych osobliwych rzeczy dadzą się ująć w sumarycznej relacji o tym, jak wszystkie fakty składają się w jedną wielką całość. Krótko mówiąc,

mało jest podstaw do nadziei, że osiągniemy wizję jednorodną, której szukałem wybierając się do kolegium.

Tyle, jeśli chodzi o moje obecne poglądy. Jak wspomniałem, większość ludzi uważa je za odpychające. *Contingency* doczekała się garści pozytywnych omówień, ale dla zdecydowanej większości recenzentów książka była lekkomyślna, mętna i nieodpowiedzialna. Główny wątek uwag krytycznych, jakie wyszły zarówno z lewa, jak z prawa, przypomina krytykę skierowaną przeciwko Deweyowi jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych przez tomistów, straussistów i marksistów. Dewey sądził, jak ja dzisiaj, że u podłoża naszego poczucia zobowiązania moralnego wobec cierpiących nie ma niczego większego, trwalszego i bardziej spolegliwego niż pewne przypadkowe zjawisko historyczne — stopniowe rozszerzanie się przekonania, iż ból innych ludzi liczy się bez względu na to, czy należą oni, czy nie należą do naszej rodziny, plemienia, rasy, religii, narodu i czy wykazują bliski nam poziom inteligencji. Prawdziwości tej idei, zdaniem Deweya, nie można udowodnić za pomocą nauki, religii czy filozofii — przynajmniej jeśli przyjmiemy, że „udowodnić prawdziwość” znaczy „uczynić oczywistym dla każdego, bez względu na jego formację”. Może się ona stać oczywista jedynie dla tych, których nie jest jeszcze za późno przysposobić kulturowo do naszej partykularnej, rozkwitłej późno, historycznie przypadkowej formy życia.

W Deweyowskiej tezie zawarty jest obraz istot ludzkich jako dzieci swego czasu i miejsca, nie ograniczonych znacząco w swej plastyczności przez żadne współczynniki metafizyczne czy biologiczne. Odczuwanie zobowiązań moralnych, to raczej kwestia uwarunkowań niż wglądu. Teza ta mówi ponadto, że pojęcie wglądu (w każdej dziedzinie — i w fizyce, i w etyce) jako rzutu oka *t a m*, daleko od ludzkich potrzeb i pragnień, pozostanie zawsze niekoherentne. Jak ujął to William James, „węzowy ślad człowieka pozostaje na wszystkim”. Mówiąc konkretniej, nasze sumienie w tym samym stopniu, co nasz smak estetyczny, jest wytworem środowiska kulturalnego, w którym dorastamy. My, przyzwoci, humanitarni liberałowie (do tej wspólnoty moralnej należą nie tylko ja, ale należą też moi recenzenci) mamy po prostu więcej szczęścia niż tchórzliwi dryblasi, z którymi toczyliśmy wojnę.

Poglądy te określa się często negatywnym mianem „relatywizmu kul-

turalnego”. Nie są one jednak relatywistyczne, jeśli miałyby to oznaczać, że każde stanowisko moralne jest równie dobre, jak inne. Nasze poglądy moralne, mocno w to wierząc, są znacznie lepsze niż jakiegokolwiek poglądy konkurencyjne, choć istnieje mnóstwo ludzi, których nie zdołamy nigdy na nie nawrócić. Co innego głosić, fałszywie, że nie mamy na czym się oprzeć, wybierając między sobą a nazistami, a co innego stwierdzać, słusznie, że nie ma neutralnego wspólnego gruntu, do którego poważny filozof nazistowski i ja moglibyśmy się odwołać, aby za pomocą argumentów usunąć dzielące nas różnice. Obu nas zawsze uderzy błędne rozumowanie partnera w każdej kluczowej kwestii.

Według Sokratesa i Platona, gdybyśmy starali się wystarczająco usilnie, odkrylibyśmy poglądy, także poglądy moralne, które każdy intuicyjnie uzna za wiarygodne. Ich implikacje, jasno sformułowane, uczyniłyby nas zarówno cnotliwymi, jak mądrymi. Dla myślicieli w rodzaju Allana Blooma (z obozu straussovskiego) i Terry’ego Eagletona (z obozu marksistowskiego) podobne poglądy po prostu muszą istnieć – niewzruszony fundament dla odpowiedzi na pytanie, „jaka alternatywa moralna lub polityczna jest obiektywnie słuszna?” Natomiast według takich jak ja deweyowskich pragmatystów, historia i antropologia dostatecznie jasno wykazują, że nie ma żadnych niewzruszonych fundamentów i że poszukiwanie obiektywności, to jedynie kwestia możliwie dużej porcji intersubiektywnych uzgodnień. Od czasu kiedy uczęszczałem do kolegium, a prawdę mówiąc, to od czasu, gdy do seminarium uczęszczał Hegel, niewiele się zmieniło w debatach filozoficznych nad obiektywnością – czy jest ona czymś więcej niż intersubiektywizmem. Dzisiaj my, filozofowie, mówimy o „języku moralności” zamiast o „przeżyciu moralnym” oraz raczej o „kontekstualnych teoriach referencji” niż o „stosunku podmiotu do przedmiotu”. Ale to tylko pianka słowna. Powód mego odwrócenia się od poglądów antydeweyowskich, jakie wchłonąłem w Chicago, był z grubsza biorąc taki sam, jak ten, który kazał odejść Deweyowi od chrześcijaństwa ewangelickiego i od neohegłowskiego pantecizmu, wyznawanych przez niego w młodości. Z podobnych też powodów Hegel odwrócił się od Kanta i uznał, że Bóg i Prawo Moralne – jeśli mają stać się wiarygodne – muszą zostać uczasowione i uhistorycznione. Nie sądzę, aby miał obecnie przenikliwsze spojrzenie na naszą potrzebę „absolutów” niż wówczas, w dwudziestej wiosnie życia, mimo

wszystkie książki, jakie przeczytałem w ciągu minionych czterdziestu lat. Jedyną, co dały mi lata lektur i sporów, to ujęcie w słowach mego rozczarowania Platonem – mego przekonania, że filozofia nie przychodzi z pomocą w naszych kontaktach z nazistami oraz innego rodzaju dryblasami – ujęcie teraz bardziej szczegółowe i skierowane do rozmaitych odbiorców.

Obecnie toczą się dwie wojny o kształt kultury w Stanach Zjednoczonych. Pierwszą z nich opisał dokładnie mój kolega, James Davison Hunter, we wszechstronnej i bogatej w informacje książce *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Jest to doniosła wojna między, jak ich nazywa Hunter, „postępowcami” a „ortodoksami”. Rozstrzygnie ona o tym, czy kraj nasz będzie kontynuował kierunek wyznaczony przez pierwszych dziesięć poprawek do Konstytucji oraz poprawki z okresu Rekonstrukcji, kolegia, założone dzięki dotacjom federalnym, prawo wyborcze kobiet, Nowy Ład, precedensowy wyrok w sprawie Brown przeciw Radzie Szkolnej, rozbudowę kolegiów lokalnych, ustawodawstwo z zakresu praw obywatelskich za kadencji Lyndona Johnsona, ruch feministyczny i ruch w obronę praw homoseksualistów. Kontynuacja tego kierunku oznaczałaby, że Ameryka dalej jest w stanie dawać przykład większej tolerancji i równości. Może jednak da się to osiągnąć tylko wówczas, jeśli przeciętny dochód realny na głowę ludności ciągle będzie wzrastał. Może więc rok 1973 był początkiem końca – końca zarówno rosnących oczekiwań gospodarczych, jak i zgody politycznej, zapoczątkowanych przez Nowy Ład. Przyszłość polityki amerykańskiej polegałaby po prostu na serii coraz to jaskrawszych i coraz to bardziej udanych afer, w rodzaju sprawy Willie’go Hortona\*. Prawdopodobnym scenariuszem stałaby się książka Sinclaira Lewisa *It Can't Happen Here*. Inaczej niż Hunter, nie odczuwam najmniejszej potrzeby zachowania bezstronności i umiaru w stosunku do obu stron prowadzonej w kulturze wojny. W „ortodoksach” (ludziach, co sądzą, że przeganiając z wojska gejów promują tradycyjne wartości rodzinne) dostrzegam tych samych przyzwoitych, uczciwych i niebezpiecznych ludzi, którzy przymykają oczy na niewygodne rzeczy, a w 1933 roku głosowali na Hitlera. Z mego punktu widzenia, to

---

\* Sprawa Hortona, czarnoskórego recydywisty została użyta przez Busha przeciwko Dukakisowi w telewizyjnej kampanii wyborczej. W środowiskach liberalnych stała się symbolem wykonywania przesądów dla doraźnych celów politycznych. [Przyp. tłum.]



„postępowcy” nadają kształt takiej Ameryce, jaka mnie wyłącznie obchodzi.

Inny rodzaj wojenki toczy się w periodykach w rodzaju „Critical Inquiry” i „Salmagundi”, pismach drogich w prenumeracie i o wąskim obiegu. Dochodzi do niej między tymi, którzy uznają współczesne społeczeństwo liberalne za nieuleczalnie chore (nazwać ich można „postmodernistami”), a typowymi profesorami o orientacji zbliżonej do lewego skrzydła Partii Demokratycznej, takimi jak ja. Zdaniem tych ostatnich, technologia i instytucje demokratyczne, działając wspólnie, mogą, jeśli dopisze szczęście, zwiększyć w społeczeństwie równość i zmniejszyć ilość cierpień. Wojenka ta nie jest zbyt doniosła. Wbrew konserwatywnym felietonistom, którzy udają, że patrzą z przerażeniem na rozległy spiszek (wśród postmodernistów i pragmatystów) mający na celu upolitycznienie humanistyki i deprawację młodzieży — wojenka ta to tylko drobna polemika w obozie, jak ich nazwał Hunter, „postępowców”.

Ludzie opowiadający się w owej dyspucie po stronie postmodernistów podziwiają pogląd Noama Chomsky’ego na Stany Zjednoczone jako kraj rządzony przez zepsute elity, pragnące się wzbogacić kosztem zubożalego Trzeciego Świata. Z tej perspektywy, groźba tkwi nie tyle w tym, że kraj nasz stoczy się w faszyzm, ile że był on zawsze na pół faszystowski. Ludzie ci w typowy dla siebie sposób myślą, że nic się nie zmieni, dopóki nie pozbedziemy się „humanizmu”, „indywidualizmu liberalnego” i „technologizmu”. Natomiast ludzie mojego pokroju nie widzą niczego złego w owych „izmach”, ani też w dziedzictwie politycznym i moralnym Oświecenia — we wspólnym mianowniku, do którego można sprowadzić Milla i Marksa, Trockiego i Whitmana, Williama Jamesa i Václava Havla. My, deweyowcy, przyznając, że Ameryka może stoczyć się w objęcia faszyzmu, przejawiamy jednak najczęściej sentymentalny patriotyzm w stosunku do naszego kraju, dumni jesteśmy z jego przeszłości i z ostrożną nadzieją patrzymy w przyszłość.

W świetle dziejów znacjonalizowanych przedsiębiorstw i centralnego planowania w środkowej i wschodniej Europie, większość ludzi znajdujących się po mojej stronie zdecydowała się porzucić socjalizm. Stwierdzamy chętnie, że najlepszą rzeczą, jakiej można oczekiwać, to kapitalizm państwa opiekuńczego. Większość z nas, wychowanych na Trockim, zmuszona jest przyznać, że Lenin i Trocki przynieśli więcej złego niż dobrego, i że Kiereński nie zasłużył na wszystkie te kopniaki,

jakie dostawał przez siedemdziesiąt lat. Ale poczuwamy się ciągle do wierności wobec wszystkiego, co było dobre w ruchu socjalistycznym. Natomiast ludzie po drugiej stronie okopów dalej podkreślają, że nic się nie zmieni, póki nie nastąpi jakiś rodzaj totalnej rewolucji. Postmoderniści uważający się za postmarksistów nadal pragną zachować tę czystość serca, jaką obawiał się stracić Lenin słuchając za dużo Beethovena.

Ja sam traktowany jestem podejrzliwie zarówno przez stronę „ortodoksyjną” (w owej doniosłej wojnie), jak i przez stronę „postmodernistyczną” (w owej nieistotnej wojence), ponieważ sądzę, że „postmoderniści” mają rację w filozofii, lecz są niemądrzy w polityce, oraz że „ortodoksi” błędzą w filozofii i są niebezpieczni w polityce. W przeciwieństwie do obu tych grup, nie myślę, że o wartości poglądów danego filozofa dotyczących prawdy, obiektywności i owej całościowej wizji można wiele powiedzieć śledząc jego zapatrywania polityczne, lub wykrywając ich brak. Nie sądzę zatem, aby za pragmatyczną koncepcją prawdy przemawiało to, że Dewey był gorliwym socjaldemokratą, ani też przeciwko Heideggerowskiej krytyce platońskiego pojęcia obiektywności fakt, że myśliciel ten był nazistą, czy przeciw poglądom Derridy na znaczenie językowe, że jego najbardziej wpływowy sprzymierzeniec amerykański, Paul de Man, napisał w młodości garść antysemickich artykułów. Pomysł, iż poglądy filozoficzne można wartościować odwołując się do ich użyteczności politycznej, wydaje mi się odmianą kiepskiej idei platońsko-straussowskiej, wedle której sprawiedliwość zapanuje dopiero wówczas, gdy filozofowie staną się królami, lub królowie filozofami.

Zarówno ortodoksi, jak i postmoderniści, ciągle domagają się ścisłych powiązań między poglądami politycznymi a spojrzeniem na szersze sprawy teoretyczne (teologiczne, metafizyczne, epistemologiczne, metafizologiczne).

Pewni postmoderniści, biorący początkowo mój entuzjazm dla Derridy za wybór polityczny po ich stronie — gdy odkryli, że w polityce jestem dosyć blisko Huberta Humphreya — zdecydowali, że musiałem się sprzedać. Ortodoksi natomiast skłonni byli sądzić, że ludzie tacy jak postmoderniści, lub mojego pokroju, nie wierzący w Boga, ani w żaden wygodny Jego substytut, muszą sądzić, iż wszystko jest dopuszczalne, a każdy może robić co mu się podoba. Gdy głosiliśmy

jakieś poglądy moralne czy polityczne, oskarżano nas o niekonsekwencję lub złą wiarę.

Uważam, że ta jednomyślna prawie postawa moich krytyków świadczy, iż większość osób — nawet znaczna część wyzwolonych na pozór postmodernistów — ciągle łaknie czegoś, czego i ja łaknąłem, gdy miałem piętnaście lat, a mianowicie sposobu, by w jednolitej wizji uchwycić rzeczywistość i sprawiedliwość. Mówiąc dokładniej, pragną oni połączyć swoje poczucie odpowiedzialności moralnej i politycznej z wglądem w ostateczne determinanty naszego losu. Chcą dostrzec punkt, gdzie miłość, moc i sprawiedliwość zbiegają się w jedno — w naturze rzeczy lub w duszy ludzkiej czy w strukturze języka, albo g d z i e k o l w i e k b a d ż. Chcieliby gwarancji, że ich przenikliwość intelektualna oraz szczególne chwile ekstazy, które czasem rodzi ta przenikliwość, są ważne w odniesieniu do ich przekonań moralnych. Nadal sądzą, że cnota i wiedza łączą się jakoś ze sobą — że racja w sprawach filozoficznych jest ważką jako oparcie dla słusznych postępków. Ja ze swej strony sędzę, że zdarza się to nieczęsto i przypadkowo.

Nie zamierzam jednak dowodzić, że filozofia jest społecznie bezużyteczna. Gdyby nie Platon, chrześcijanom trudniej byłoby sprzedać swą myśl, iż wszystko, czego chce od nas Bóg, to miłość bliźniego. Gdyby nie Kant, wiek XIX niełatwo by pogodził etykę chrześcijańską z narracją Darwina o pochodzeniu człowieka. Gdyby nie Darwin, więcej wysiłku musieliby włożyć Whitman i Dewey, by odwieść Amerykanów od przekonania, że są wybranym ludem Bożym, i pomóc im, by stanęli na własnych nogach. Gdyby nie Dewey i Sydney Hook, amerykańska lewica lat trzydziestych byłaby tak zastraszona przez marksistów, jak stało się to we Francji i Ameryce Łacińskiej. Idee w rzeczy samej mają konsekwencje.

Ale fakt, że idee mają konsekwencje, nie oznacza, iż my, specjaliści od idei, zajmujemy pozycję kluczową. Nie jesteśmy po to, aby dostarczać zasad, podstaw, diagnoz teoretycznych lub synoptycznych wizji. Kiedy mnie pytają (a zdarza się to, niestety, często), jaka jest według mnie „misja” lub jakie „zadanie” współczesnej filozofii — zapominam języka w gębie. W najlepszym razie udaje mi się jedynie wyjąkać, że my, profesorowie filozofii, pozostajemy w zażyłych stosunkach z pewną tradycją intelektualną, podobnie jak chemicy są za pan brat z procesami, jakie zachodzą podczas mieszanania różnych substancji. Na podstawie naszej wiedzy o wynikach poprzednich eksperymentów możemy służyć poradą — powiedzieć, co się stanie, gdy ktoś spróbuje połączyć ze sobą lub

oddzielić od siebie określone idee. Dzięki temu możemy komuś pomóc, by myślą ogarnął on swoją epokę. Ale nie do nas należy się zwracać, jeśli ktoś pragnie się upewnić, że to, co kocha z całego serca, stanowi osnowę struktury wszechświata, lub że jego poczucie odpowiedzialności moralnej raczej jest „racjonalne i obiektywne” niż stanowi „jedynie” wynik wychowania.

Ciągle jeszcze istnieją, jak do określił C. S. Peirce, „filozoficzne gar-kuchnie na każdym rogu”, które gotowe są utwierdzić nas w podobnych przekonaniach. Ale trzeba za to zapłacić pewną cenę. Cena ta polega na odwróceniu się od historii intelektualnej i od tego, co Milan Kundera nazwał „mądrością powieści”, „fascynującą wyobraźniową przestrzenią, gdzie nikt nie jest właścicielem prawdy i gdzie każdy ma prawo do zrozumienia” (przeł. M. Bieńczyk). Ryzujemy wówczas utratę poczucia skończoności oraz utratę tolerancji, która wynika z uprzytomnienia sobie, ile już było wizji synoptycznych i jak mało w dokonywaniu wyboru między nimi pomagają argumenty. Mimo że dość wcześnie rozczarował mnie platonizm, rad jestem, że tyle lat spędziłem na czytaniu książek filozoficznych. Nauczyłem się bowiem czegoś, co nadal wydaje mi się bardzo ważne: nie ufać snobizmowi intelektualnemu, który kiedyś skłonił mnie do tych lektur. Gdybym nie przeczytał wszystkich tych książek, być może nigdy bym nie zaprzestał szukania tego, co Derrida nazwał „pełną obecnością, poza zasięgiem gry” — jaśniejącej, samouzasadnionej i samowystarczającej wizji synoptycznej.

Obecnie mam niemal pewność, że szukanie takiej obecności i takiej wizji, to pomysł kiepski. Kłopot polega na tym, że może nam się udać, a powodzenie może sprawić, że wyobrazimy sobie, iż jest coś więcej, na czym warto polegać, niż tolerancja i przyzwoitość innych istot ludzkich. Wspólnota demokratyczna z marzeń Deweya, to wspólnota, w której nikt takich wyobrażeń nie ma. Każdy z jej uczestników sądzi, że naprawdę liczy się nie tyle wiedza o rzeczach pozaludzkich, co ludzka solidarność. Realnie istniejące przybliżenia do takiej w pełni demokratycznej, w pełni świeckiej wspólnoty, wydają mi się największą zdobyczą naszego rodzaju. W porównaniu z nimi nawet dzieła Hegla i Prousta stają się czymś niekoniecznym, storczykowym naddatkiem.

*Przełożył Zdzisław Łapiński*