

Kultura ironiczna w ujęciu Richarda Rorty'ego

Abstract:

In his work published over 30 years ago *Contingency, Irony and Solidarity*, as well as in his other contributions, Richard Rorty argued for a project of culture which can be named ironic culture. This project grows out of Rorty's efforts to abandon thinking dictated by the categories of traditional, rationalistic metaphysics. Instead Rorty recommends an account of culture which comes to terms with its own contingency. Over the course of this essay I try to expose complex relations between the notion of ironic culture and liberal democracy, suffering and aestheticization of culture. This opens up the space for enquiring whether the Western culture has indeed been following the direction favoured by Rorty, as well as whether it should develop in that direction.

Key words: Jürgen Habermas; ironic culture; irony; Richard Rorty; suffering

Słowa kluczowe: Jürgen Habermas; kultura ironiczna; ironia; Richard Rorty; cierpienie

Od ukazania się książki Richarda Rorty'ego *Przygodność, ironia i solidarność* upłynęło ponad 30 lat. Ten dystans czasowy stwarza dobry pretekst do ponownej lektury tego dzieła. Każda lektura jest jednak jakoś ukierunkowana, odbywa się „pod pewnym kątem”. W niniejszym tekście za taki punkt orientacyjny posłuży mi przedstawiona w *Przygodność, ironia i solidarność* i w innych pismach Rorty'ego, koncepcja kultury. Nazwijmy ją kulturą ironiczną¹. Nie jest jasne, i nie jest to niejasność przypadkowa, w jakiej mierze mamy do czynienia z opisem typu kultury już jakoś zaistniałego, a w jakiej z projektem. Rorty czasem wciela się w rolę obserwatora zdającego sprawę z solidnie już zakorzenionych w rzeczywistości procesów, innym razem jest prorokiem przyszłości, która nadejść ma jeśli nie dla całego świata, to przynajmniej dla jego zachodniej części. Pomijając jednak

¹ Sam Rorty stosunkowo rzadko posługuje się określeniem „kultura ironiczna”. Chętnie natomiast pisze o kulturze: „upoetycznionej”, „literackiej”, „postmetafizycznej”. Użyte przeze mnie określenie nie stoi jednak w sprzeczności z jego intencjami. Zdecydowałem się na nie z uwagi na centralną rolę, jaką moim zdaniem odgrywa w Rortiańskim ujęciu kultury ironia i trudności z tym związane.

tę dwoistość, warto zastanowić się nad tym, czym charakteryzować miałyby się kultura ironiczna? To zwodniczo proste pytanie prowadzi do wielu innych, na przykład czy Rortiańskie ujęcie kultury sprzyja czy też nie demokracji liberalnej? Czy uczyniłoby nas ono bardziej wrażliwymi moralnie, czy też raczej podkopało moralne wartości? Zmuszony jestem więc dotknąć wielu zagadnień, zdając sobie sprawę zarówno z selektywności, jak i szkicowego jedynie potraktowania niektórych z nich. Staram się ocenić trafność niektórych diagnoz i przepowiedni Rorty'ego z perspektywy 30 lat. Kierunek argumentacji przebiega jednak czasem również w odwrotną stronę – ponowna lektura Rorty'ego, czasem wbrew jego sympatiom i nadziejom, rzuca moim zdaniem pewne światło na procesy i zjawiska całkiem świeżej daty.

Terapia antymetafizyczna

W preferowanym przez Rorty'ego modelu kultury naczelne miejsce przypada kilku postaciom: silnemu poecie², utopijnemu rewolucjonście³, rewolucyjnemu naukowcowi⁴, liberalnej ironistce. Pierwszeństwo należy chyba jednak przyznać tej ostatniej, przy czym amerykański neopragmatysta nie posługuje się ani pojęciem liberalizmu ani ironii w ich konwencjonalnym znaczeniu. Liberalami są dla Rorty'ego, który podąża w tej kwestii śladami Judith Shklar, wszyscy: „(...) dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”⁵. Tak rozumiany liberalizm nie pokrywa się więc bynajmniej z wykorzystywanymi często opozycjami między doktrynami politycznymi takimi jak socjalizm, konserwatyzm czy właśnie liberalizm. Z kolei sylwetkę ironistki szkicuje Rorty w następujący sposób: „Będę określał mianem ironistki kogoś, kto spełnia trzy następujące warunki: (1) odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki, słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotkała; (2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić, ani rozproszyć tych wątpliwości; (3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników, by był w styczności z różną od niej mocą”⁶.

Adwersarzem tak wymodelowanej przez Rorty'ego postaci ironistki jest metafizyk. Pod tym mianem kryje się racjonalista, podążający za Platońskim impulsem, aby dotrzeć do wewnętrznej natury rzeczywistości lub jaźni, aby znaleźć się w bezpośredniej łączności z jakąś poza- i ponadludzką siłą. Nie potrafi się on pogodzić się z przygodno-

² „Silny poeta” a nawet „silna poetka” pojawia się w dziele Rorty'ego wielokrotnie. Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Wydawnictwo W.A. B., Warszawa 2009, s. 46, 60 i 67. Termin ten Rorty zaczerpnął od Harolda Blooma.

³ Tamże, s. 105.

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Tamże, s. 122.



ścią swoich przekonań, z tym, że ich ważność miałyby być tylko pochodną określonego czasu, miejsca, gry językowej. Dlatego metafizyk poszukuje języka, lub uznaje, że jest już w jego posiadaniu, który doskonale przystaje do struktury bytu, jest jej wiernym odbiciem. Zdaniem Rorty'ego poszukiwania te są zarówno jałowe, jak i niebezpieczne. Stąd też próba uczynienia z liberalnej ironistki bohater kinowego typu kultury jest elementem pewnej szerszej strategii obranej przez amerykańskiego filozofa. Wykonując gest podobny do wczesnego Wittgensteina Rorty zaleca filozofii i kulturze, o tyle o ile wciąż pozostają one pod wpływem Platońskiego impulsu, coś w rodzaju antymetafizycznej terapii.

Na uwagę zasługuje też metoda, jaką Rorty stosuje rekomendując tę terapię. Ma on bowiem głęboką świadomość tego, że wcześniejsze próby przewyciężenia metafizyki często kończyły się czymś w rodzaju Platonizmu *à rebours*. W *Przygodność, ironia i solidarność* nie proponuje on żadnych niezbitych argumentów przeciwko tradycyjnemu słownikowi metafizycznemu. Stara się on natomiast sugestywnie przedstawić nowy opis, którym jego zdaniem moglibyśmy zastąpić opisy wywodzące się z Platońskiego dziedzictwa. Zachęca on do tego, abyśmy przestali mówić na przykład o wewnętrznej naturze rzeczy lub jaźni, o rozumie i prawdzie. Zamiast tego moglibyśmy spróbować mówić o autokreacji, potędze wyobraźni i społecznej nadziei na minimalizację cierpienia. Zobaczmy jak będziemy sobie wtedy radzili – kusi Rorty. Potrzeby, na które odpowiedzią był język tradycyjnej metafizyki mogą się wówczas okazać uleczalne, lub znajdą dla siebie inne ujście w ramach nowego słownika. Ma to sprzyjać umocnieniu liberalnej demokracji, stąd też u Rorty'ego obok kultury ironicznej pojawia się również liberalna utopia. Samej filozofii, zarówno jako akademickiej dyscyplinie, jak i części kultury, taka zmiana także powinna wyjść na dobre.

Polemika między Rortym a Habermasem

Metafizyk nie musi być jednak przeciwnikiem liberalnej ironistki pod każdym względem. Metafizycy dzielą się bowiem na liberalnych i nieliberalnych. Liberalnym metafizykiem jest w oczach Rorty'ego na przykład Thomas Nagel. Przypadek innego myśliciela, Jürgena Habermasa, jest w jego optyce podobny, choć bardziej skomplikowany. Próba porównania stanowisk Rorty'ego i Habermasa, identyfikacji podobieństw i węzłowych punktów sporu pomiędzy nimi, wykracza zdecydowanie poza ramy niniejszego tekstu. Spróbuję jednak wskazać na kilka kwestii, które różnią obu tych filozofów.

Z jednej strony Rorty dostrzega w Habermasie cennego sojusznika w walce w tradycją racjonalistycznej metafizyki i epistemologii. W obliczu bankructwa wywiedzionej z Oświecenia koncepcji rozumu zorientowanego na podmiot (*subject-centered reason*) Habermas postanowił eksplorować potencjał rozumu komunikacyjnego. To zaś zbliżyło go do ujęcia racjonalności, jako społecznego procesu wysuwania różnego rodzaju roszczeń ważnościowych, argumentacji i dochodzenia do intersubiektywnego porozumienia. Podejście to jest bliskie Rorty'emu, który odnosi się do swojego niemieckiego kolegi

z dużą estymą⁷. Niestety, z jego punktu widzenia Habermasowi zabrakło determinacji, aby konsekwentnie podążać w kierunku zupełnego odbóstwienia rozumu⁸. Chciałby on bowiem ocalić coś z racjonalistycznej tradycji filozoficznej poprzez przyznanie aktom racjonalności komunikacyjnej roszczenia do powszechnej ważności. Rorty odrzuca roszczenie do powszechnej ważności jako relikwyt racjonalistycznej tradycji. Uważa on, że nazwanie jakiegoś przekonania racjonalnym oznacza mniej więcej tyle, że bez użycia przemocy osiągnięto co do niego porozumienie pomiędzy członkami danej społeczności. Tymczasem według Habermasa porozumienie osiągnięte w warunkach idealnej sytuacji językowego porozumiewania się byłoby czymś więcej niż tylko lokalnym i tymczasowym konsensusem. Stąd też Rorty krytycznie zauważa: „Wprowadzimy mocniejsze, Kantowskie pojęcie racjonalności, jeśli powiemy, że bycie racjonalnym gwarantuje pokojowe rozwiązywanie konfliktów – że jeśli ludzie są gotowi odpowiednio długo wspólnie rozumować, wówczas tak zwana przez Habermasa siła lepszego argumentu doprowadzi ich do porozumienia. To mocniejsze pojęcie uderza mnie swoją bezużytecznością”⁹.

Tak sytuacja przedstawia się w optyce Rorty’ego, gwoli sprawiedliwości spróbujmy jednak również spojrzeć na nią z punktu widzenia Habermasa. Ten ostatni uważa, że predykaty prawdziwościowe nieuchronnie zakładają roszczenie do bezwarunkowej ważności. Oznacza to między innymi, że prawda nie da się zredukować do uzasadnionej stwierdzalności (*warranted assertibility*)¹⁰. Zachowanie rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma pojęciami wymaga przyjęcia, że roszczenie do prawdziwości mogłoby zostać obronione nie tylko przed audytorium złożonym z członków konkretnej społeczności, w której roszczenie to zostało wysunięte, ale przed każdym audytorium, niezależnie od miejsca i czasu. Mówiąc słowami samego Habermasa: „Musimy rozciągnąć treść idei, że zdanie jest akceptowalne <<dla nas>> poza granice i standardy jakiegokolwiek społeczności lokalnej. Musimy rozszerzyć uniwersum <<my wszyscy>> poza społeczne i intelektualne granice przypadkowej gromady ludzi, którym zdarzyło się znaleźć pod naszym niebem”¹¹. Rorty, który opiera się, choć nie do końca konsekwentnie, takim próbom idealizacji uzasadnienia, zdaniem Habermasa skazuje się tym samym na naturalizację

⁷ Na inne podobieństwa pomiędzy myślą Rorty’ego i Habermasa, których nie mogę w tym miejscu analizować zwraca uwagę Marcin Kilanowski. Zob. M. Kilanowski, *O zbieżności perspektyw R. Rorty’ego i J. Habermasa*, „Ruch filozoficzny” 2007, Tom LXIV, nr 2, s. 281–292. Nie jest bynajmniej moją intencją bagatelizowanie tych podobieństw, w niniejszych rozważaniach skupiam się po prostu na różnicach.

⁸ Rorty obsadza Habermasa w analogicznej roli do tej, w której sam Habermas umieścił Hegla, a więc „(...) kogoś, kto niemal zdołał zająć właściwe stanowisko filozoficzne, ale nie udaje mu się wykonać ostatniego kluczowego kroku”. R. Rorty, *Wielkość, głębia i skończoność w: Tenże, Filozofia jako polityka kulturalna*, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 130. Tak jak Hegel nie potrafił się wyrzec pojęcia wiedzy absolutnej, tak samo Habermas nie rezygnuje z pojęcia powszechnej ważności.

⁹ Tenże, *Sprawiedliwość jako szersza lojalność*, w: Tamże, s. 97.

¹⁰ Zob. J. Habermas, *Richard Rorty’s Pragmatic Turn*, w R. Brandom (red.), *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford 2000, s. 41.

¹¹ J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością, powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 36–37.

rozumu. Przyjmując koncepcję języka jedynie jako narzędzia „radzenia sobie” ze światem amerykański filozof zmuszony jest także do zaakceptowania obrazu człowieka, który w ogólnym zarysie jest darwinowski. Habermas zarzuca więc Rorty’emu, że ostatecznie jego filozoficzny wysiłek kończy się kolejnym odwróconym Platonizmem, podobnie jak wcześniejsze próby przewyciężenia metafizyki. Naturalizacja rozumu daje o sobie znać również w postaci zubożenia pojęć takich jak prawda czy racjonalność. Racjonalne uzasadnienie, jak wskazuje Habermas, ulega u Rorty’ego swoistej socjologizacji – racjonalnie uzasadnione jest to, co akurat w danym momencie, w konkretnej historycznej wspólnoty jest za takie uważane. Z kolei prawdziwość, także w znaczeniu prawdziwości sądów moralnych, zredukowana zostaje do tego, co użyteczne, tego, co sprzyja ludzkiej szczęśliwości. Habermas zwraca uwagę na to, że nie jest bynajmniej oczywiste, że tradycyjny metafizyczny słownik jest wedle tego kryterium mniej użyteczny, od tego, który proponuje Rorty. Co więcej, o parodię ociera się próba zredukowania wspólnego większości filozofów i zwykłych ludzi przeświadczenia o tym, że coś jest (normatywnie) słuszne, do stwierdzenia, że jest to po prostu korzystne dla danej jednostki lub grupy¹².

Nie jest to jednak tylko abstrakcyjny spór filozofów. Jego stawką jest także to, jaką rolę tradycyjne filozoficzne pojęcia powinny odgrywać w kształtowaniu kultury liberalno-demokratycznych społeczeństw. Kultura ironiczna, której rzecznikiem mieni się Rorty, afirmuje nieskrępowaną siłę wyobraźni opiewaną przez romantycznych poetów, odwagę tworzenia nowych metafor, nowych słowników, chęć eksperymentowania i zabawy, zarówno ze sposobami życia, jak i opisywania świata. Przeszkodą dla tego wszystkiego jest w oczach Rorty’ego właśnie język racjonalistycznej tradycji, głównie w jej oświeceniowym wariacie. Amerykański neopragmatysta stwierdza: „Habermas uważa, że dla demokratycznego społeczeństwa jest rzeczą zasadniczą, by jego wizerunek własny zawierał oświeceniowy uniwersalizm, i jakąś postać oświeceniowego racjonalizmu”¹³. Tymczasem Rorty głosi pochwałę retoryki, jako ożywczej siły w kulturze. Dla liberalnej ironistki nie do zniesienia byłoby społeczeństwo: „(...) w którym rządziłaby <<logika>, a <<retoryka>> byłaby zakazana. Dla idei społeczeństwa liberalnego zasadnicze jest to, że gdy w grę wchodzi słowa, a nie czyny, perswazja a nie siła, wszystko ujdzie”¹⁴. Co ciekawe Habermas wydaje się podzielać taką diagnozę dzielących ich różnic. Przede wszystkim

¹² Zob. tamże s. 39. Pod tym względem z krytyką Habermasa współbrzmiały argumenty Leszka Kołakowskiego. Kołakowski również zwraca uwagę na permanentną nieostrość kryteriów użyteczności, na które chętnie powołują się pragmatyści. Niejasność i pojemność pojęć takich jak użyteczność, a nawet skuteczność i moc przewidywania sprawia, że: „(...) pragmatyzm ryzykuje uprawomocnienie wszystkich metafizycznych, religijnych, epistemologicznych praktyk, których usunięcie było jego głównym celem, jego *raison d'être*”. L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, w: *Habermas...*, s. 80. Kołakowski obawia się również destrukcyjnych skutków interpretowania norm moralnych na pragmatystyczną modłę, a więc jako nie zawierających żadnego roszczenia do prawdy. Ten wątek rozwijam w partiach niniejszego tekstu, które poświęcone są Rorty’emu i idei eliminowania cierpienia.

¹³ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 115.

¹⁴ Tamże, s. 92.

pod adresem Rorty'ego są bowiem skierowane jego następujące słowa: „Chociaż moje polityczne sympatie są po stronie wielkich antyplatońskich obrazoburców, moje sympatie filozoficzne zwracają się ku strażnikom rozumu – w czasach, gdy usprawiedliwiona krytyka rozumu straciła świadomość następstw swego nieuchronnego samoodniesienia: z Arystotelesem, Tomaszem, Kantem a (nawet) wczesnym Heideggerem (...)”¹⁵.

Sceptyczne wątpliwości?

Przedstawiona przez Rorty'ego koncepcja ironii spotkała się z krytyką z wielu powodów. Jednym z najczęściej pobrzmiewających krytycznych tonów jest radykalny sceptycyzm, z którym tożsama miałaby być ironia w rozumieniu Rorty'ego lub, do którego miałaby ona prowadzić. Sparafrazujmy dwa spośród trzech przytoczonych wcześniej warunków, jakie spełniać powinna liberalna ironistka: doświadcza ona ciągłych i silnych wątpliwości, co do swojego słownika finalnego i jednocześnie zdaje sobie ona sprawę z niemożności pozbycia się tych wątpliwości. Finalność słownika oznacza bowiem według Rorty'ego niemożliwość uzasadnienia zawartych w nim przekonań bez popadania w błędne koło¹⁶. Czy jednak w ten sposób nasze najgłębsze i najdroższe przekonania nie zostają zawieszane w próżni? Czy taki neohumeowski sceptycyzm nie zagraża liberalnym wartościom i instytucjom, za którymi opowiada się przecież Rorty¹⁷? Wątpliwości co do liberalnego słownika finalnego, na przykład wobec takich jego elementów jak prawa człowieka, podkopać mogą przecież moralne i polityczne zobowiązania ironistów, jako obywateli liberalnych demokracji. Mówiąc jeszcze inaczej, sceptyczny ironista może okazać się osobnikiem niezdolnym do zaakceptowania odpowiedzialności za innych, cynicznym lub w najlepszym razie obojętnym na ich los¹⁸.

Co ciekawe, sam Rorty wydaje się czasem mieć podobne obawy związane z ironizmem. Świadczy o tym chociażby wielokrotnie przezeń podkreślana i rygorystyczna separacja prywatnej sfery, w której odbywać ma się kultywacja ironicznej postawy, od sfery

¹⁵ J. Habermas, *Kłopoty...*, s. 19.

¹⁶ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 121.

¹⁷ O ile mi wiadomo podobieństwa pomiędzy sceptycyzmem Davida Hume'a a Rortiańskim ujęciem ironii jako pierwszy odnotował Michael Williams, *nota bene* uczeń Rorty'ego. Williams uważa wbudowaną przez Rorty'ego w definicję ironizmu skłonność do silnych i nieustających wątpliwości za regres w stronę przewyżnionej przezeń tradycji filozofii fundacjonalistycznej. Radykalny sceptycyzm jest bowiem możliwy tylko wówczas, gdy poszukuje się niezawodnych źródeł pewności. Zdaniem Williamsa Rorty powinien zgodnie z duchem pragmatyzmu zatrzymać się przy fallibilizmie, zamiast czynić z ironisty radykalnego sceptyka. Zob. M. Williams, *Rorty on Knowledge and Truth*: Ch. Guignon, D. R. Hiley (red.), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 70–78. Podobny argument, iż Rorty rysuje fałszywą alternatywę między Scyllą epistemologicznego fundacjonalizmu, a Charybdą nieograniczonego relatywizmu lub sceptycyzmu, przedstawia Richard Bernstein. Zob. R. Bernstein, *Rorty's Liberal Utopia*, „Social Research” 1990, Vol. 57, No. 1, s. 54–59.

¹⁸ Zob. uwagi Bernsteina o cynizmie i „kulturze narcyzmu” rozpowszechnionych w bogatych, liberalnych społeczeństwach, które prowadzić mają do upadku poczucia publicznej odpowiedzialności. R. Bernstein, *Rorty's...*, s. 67–68.

publicznej, gdzie z kolei królować ma liberalna nadzieja na budowę mniej okrutnego, bardziej solidarnego społeczeństwa¹⁹. Tacy wyśmienici ironiści jak Nietzsche, Heidegger, Derrida czy Foucault, są zdaniem samego Rorty'ego w sferze publicznej: „(...) w najlepszym razie zupełnie bezużyteczni, w najgorszym zaś niebezpieczni”²⁰. Co więcej, on sam podkreśla, choć nie do końca konsekwentnie²¹, że ironizm to postawa zarezerwowana przede wszystkim dla intelektualistów, którzy stanowią numeryczną mniejszość, jakby nie był pewny czy pożądane byłoby jego rozszerzenia na inne warstwy.

Rorty'ego można jednak bronić przed zarzutami o promowanie skrajnego sceptycyzmu czy wręcz cynizmu na różne sposoby. Michael Bacon argumentuje na przykład, że amerykański neopragmatysta nie mógł proponować radykalnego wątpienia jako znamienia ironicznej postawy chociażby z racji żywionej przezeń koncepcji jaźni. Według Rorty'ego ta ostatnia jest po prostu splotem przekonań i pragnień, którym staramy się nadać pewną spójność. Ponieważ nie ma jednak jakiegos substańcjalnego „ja”, które istniałoby uprzednio w stosunku do tego splotu przekonań i pragnień, niemożliwe jest jednoczesne poddanie ich wszystkich w wątpliwość. Mówiąc inaczej, każdy z elementów słownika finalnego może zostać w pewnym momencie zakwestionowany, ale nigdy cały słownik naraz²². Z kolei zdaniem Bjørna Torgrim Ramberga, pojęcie ironii u Rorty'ego należałoby w ogóle uwolnić od epistemologicznych kontrowersji. Ironię powinniśmy odczytywać jako egzystencjalną postawę wyrastającą z doświadczenia ograniczoności, prowizoryczności, skończoności każdej społecznie ustanowionej tożsamości²³. Odpowiedzią ironisty na to doświadczenie jest próba dokonania redeskrypcji siebie samego. Ramberg podkreśla, że nawet, gdy nasze najgłębsze przekonania i zobowiązania zostaną zachwiane (*shaken*), nie oznacza to, iż powinniśmy je porzucić, a raczej, iż winniśmy na nowo spojrzeć na wymogi, jakie stawiają one naszej tożsamości. Mówiąc w bardziej Rortiańskim idiomie, przekroczenie słownika finalnego dokonuje się nie na przekór zawartym w nim moralnym ideałom, ale w ich imieniu. Ironiczna postawa nie wyrasta więc ze sceptycyzmu ani doń nie prowadzi, jest ona natomiast wyrazem „poszukującej moralnej otwartości” (*searching moral openness*)²⁴.

Co więcej, kultura, w której prominentną rolę odgrywa ironia może być interpretowana nie jako osłabiająca liberalną demokrację, a wprost przeciwnie, wzmacniająca ją.

¹⁹ „Lecz nawet jeśli mam rację, sądząc, że kultura liberalna, której publiczna retoryka byłaby nominalistyczna i historycystyczna jest zarówno możliwa, jak i pożądana, nie posunąłbym się do twierdzenia, że mogłaby lub powinna istnieć kultura, której publiczna retoryka byłaby ironiczna. Nie potrafię wyobrazić sobie kultury, która uspołeczniałaby młodzież w taki sposób, by budzić w niej ciągłe wątpliwości co do samego procesu uspołecznienia”. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 143.

²⁰ Tamże, s. 116.

²¹ Pewnym wyjaśnieniem tej niekonsekwencji może być wskazanie „słabszego” i „mocniejszego” znaczenia, jakie Rorty nadaje pojęciu ironii. Na ten temat zob. przypis 25.

²² Zob. M. Bacon, *A Defence of Liberal Ironism*, „Res Publica” 2005, Vol. 11, s. 409–411.

²³ Zob. B. T. Ramberg, *Irony's Commitment: Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity*, „The European Legacy” 2014, Vol. 19, No. 2, s. 155–158.

²⁴ Tamże, s. 159.

Rorty'ego tak wysoko ceni ironiczną postawę między innymi dlatego, że widzi on w niej przeciwwagę dla dogmatyzmu. Ludzie, którzy zdają sobie sprawę z przygodności swoich nawet najbardziej zasadniczych przekonań lepiej sprawdzą się jako obywatele liberalnych demokracji, w których konieczne jest negocjowanie porozumienia i wzajemne ustępstwa, niż ci, którzy uważają, że są w kontakcie ze źródłem gwarantującym absolutną prawdziwość ich przekonań i zwyczajów. William M. Curtis dopatruje się więc w Rorty'iańskiej ironii, a w każdym razie w jej słabszej wersji²⁵, czegoś w rodzaju obywatelskiej cnoty mieszkańców liberalnej utopii, blisko spokrewnionej z tolerancją, poszanowaniem pluralizmu światopoglądowego, otwartością na nowe gry językowe i rozwiązania. Podkreśla on, że mieszkańców liberalnej utopii Rorty'ego cechować ma „etyczna i polityczna elastyczność” (*ethical and political adaptability*)²⁶. Życzliwa interpretacja przedstawionej przez Rorty'ego koncepcji ironii może więc oddalić lub osłabić niektóre zarzuty. Nie oznacza to jednak, że krytycy dopatrujący się sprzeczności w próbie pogodzenia ironii i liberalizmu są zupełnie pozbawieni racji. Aby móc dokładniej zrekonstruować ich argumenty przejdźmy teraz do kolejnego wątku, który ma kluczowe znaczenie dla Rorty'ego, czyli do kwestii cierpienia.

Ironia i cierpienie

Rorty chce często sprawiać wrażenie, że jest niczego nie traktującym zbyt serio kawałarzem. Ta poza skrywa jednak moralistę. Liberalna utopia, o której wspomina ten filozof nie ma być co prawda światem idealnym, niemożliwe jest zlikwidowanie wszelkich przejawów zła. Społeczna nadzieja, jaką amerykański filozof wiąże z liberalizmem zakłada jednak dążenie do stopniowego eliminowania cierpienia możliwego do uniknięcia. Rorty stara się uwolnić to dążenie, a więc i społeczną nadzieję, od metafizycznego balastu, jakim byłoby na przykład odwoływanie się do tradycyjnego pojęcia natury ludzkiej. Podkreśla on, że podatność na cierpienie to: „pewna zdolność pozajęzykowa, zdolność odczuwania bólu, zaś różnice w słowniku są znacznie mniej ważne”²⁷. Warto zwrócić także uwagę na kontekst, w jakim przywołuje cierpienie Judith Shklar, która zainspiro-

²⁵ Wspominam o słabszej wersji ironii, ponieważ Curtis dostrzega u Rorty'ego oscylacje pomiędzy dwoma sensami ironii. W pierwszym z nich ironia jest tożsama z akceptacją przygodności własnych przekonań i jako taka może stać się nawet uniwersalna w liberalnym społeczeństwie. Natomiast ironia w mocniejszym sensie, związanym z obsesyjnym wręcz przeżywaniem wątpliwości, co do własnego słownika finalnego i dążeniem do autokreacji, wydaje się być zarezerwowana dla idiosynkratycznych intelektualistów. Zob. W. M. Curtis, *Defending Rorty. Pragmatism and Liberal Virtues*, Cambridge University Press, New York 2015, s. 93. Nieco odmienny pogląd prezentuje Michael Bacon, który uważa, że różnica pomiędzy tymi dwoma znaczeniami ironii u Rorty'ego jest raczej różnicą stopnia niż rodzaju. Twierdzi on też, że mocniejsza wersja ironii, związana z autokreacją, także może przynieść ważne korzyści liberalnym społeczeństwom. Zob. M. Bacon, *Rorty, irony and the consequences of contingency for liberal society*, „Philosophy and Social Criticism” 2017, Vol. 43(9), s. 958–962.

²⁶ Zob. W. M. Curtis, *Defending...*, s. 96–97.

²⁷ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 144.

wała Rorty'ego do stworzenia definicji liberalnej ironistki. Autorka ta podkreśla, że nowoczesne uznanie cierpienia za *summum malum* wiąże się z odrzuceniem idei grzechu, która zakłada, że najstraszniejszym czynem, jakiego można się dopuścić jest transgresja przeciw Bogu lub jakiejś innej ponadludzkiej sile²⁸.

Sprawa jednak nie jest aż tak prosta. Równocześnie bowiem Rorty podkreśla wyjątkową wagę zwalczanie pewnego szczególnego rodzaju cierpienia, którego człowiek nie dzieli z innymi zwierzętami, mianowicie podatności na upokorzenie²⁹. Takie rozstrzygnięcie wydaje się jednak arbitralne. Nawet tak życzliwy interpretator myśli Rorty'ego, jakim w Polsce jest Andrzej Szachaj powątpiewa czy amerykański filozof w ten sposób nie „przemycą” do swojej teorii pewnych silnych założeń metafizycznych, których starał się uniknąć. Szachaj stwierdza, że: „(...) o ile jeszcze w przypadku bólu autor *Continuity, Irony and Solidarity* mógłby powiedzieć, że wskazanie na wagę jego unikania nie jest cechą odróżniającą gatunek ludzki od reszty przyrody, czyniąc solidarność z tymi, którzy cierpią, sprawą wręcz naturalną, o tyle kwestia sprzeciwu wobec poniżenia, a zatem i solidarności z jego ofiarami, nie wygląda już tak prosto. Sprzeciw ów i oparta na nim solidarność implikują konieczność przyjęcia jednak pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Zakłada na przykład, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (...), że mają poczucie własnej godności czy też wartości³⁰. Pozostawmy jednak na boku kwestię tego, czy Rorty jest w stanie dochować wierności swoim własnym filozoficznym deklaracjom.

Godne uwagi jest bowiem także inne pytanie: czy kultura ironiczna rzeczywiście zmierzałaby w kierunku minimalizacji cierpienia? Rorty'emu można postawić tutaj dwa zarzuty. Po pierwsze, zgodnie z przyjętymi przezeń założeniami nie ma niezależnych od słownika finalnego sposobów identyfikacji cierpienia. To, co z jednej perspektywy jawić się będzie jako przerażające okrucieństwo, z innej wyglądać będzie na zupełnie usprawiedliwione, a czasem nawet szlachetne postępowanie. Po drugie, ironista chętnie posługuje się redeskrypcją, opisuje na nowo nie tylko siebie samego, ale i innych. Taka redeskrypcja burząca zaufanie do słów, którymi inni przywykli się posługiwać sama może być jednak bardzo okrutna. Rorty zdaje sobie z tego sprawę, gdy powiada: „Ironizm tak jak go zdefiniowałem, wyrasta ze świadomości siły nowego opisu. Lecz większość ludzi nie chce, by ich na nowo opisywano. Chcą być ujmowani w ich własnych kategoriach – traktowani poważanie, właśnie tacy, jakimi są, i dokładnie tak jak mówią. Ironistka powiada im, że język, którym mówią może zostać przez nią i jej podobnych zawłaszczony. Albowiem najskuteczniejszą metodą zadania ludziom długotrwałego bólu jest upoko-

²⁸ Zob. J. Shklar, *Zwyczajne przywary*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batoryego, Kraków/Warszawa 1997, s.18–19.

²⁹ Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 150.

³⁰ A. Szachaj, *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 110.

rzenie ich poprzez sprawienie, by rzeczy, które uważali za najważniejsze, zdały się błahe, przestarzałe i bezsilne³¹.

Co do pierwszego zarzutu, to wydaje się on logicznym rozwinięciem tak podkreślonej przez Rorty'ego siły redeskrpcji. Pomimo tego, że autor *Przygodności, ironii i solidarności* utrzymuje, że podatność na cierpienie i poniżenie ma charakter pozajęzykowy, to nie istnieją one przecież dlań jako coś dane obiektywnie, niezależnie od opisu. Nie mają swojej esencji³². Oczywiście nie oznacza to, że większość mieszkańców współczesnych państw zachodnich skłonna byłaby przyjąć opis usprawiedliwiający na przykład ludobójstwo w Rwandzie. Według Rorty'ego nie jest tak jednak dlatego, że opis autorstwa rwanadyjskich oprawców jest mniej prawdziwy niż ten, który przyjmują obywatele liberalnych demokracji. Ci ostatni zostali po prostu zsocjalizowani w taki sposób, że psychologicznie nie są zdolni do wyobrażenia sobie, iż rzeź Tutsi mogłaby być usprawiedliwiona. Rorty uważa, że odwołanie się do norm konkretnej, historycznej wspólnoty, do której należymy stanowi jedyny trybunał rozstrzygający w podobnych sytuacjach. Więcej nawet, to, iż cierpienie nie jest niezależne od opisu pozwala docenić moralną wagę ironii i jej potencjalnie korzystny wpływ na sferę publiczną. Rorty pokłada bowiem nadzieję w tym, że międzyludzka solidarność będzie się poszerzać za sprawą umiejętności wyobrazeniowego utożsamienia się z tymi, którzy jeszcze do niedawna byli przez nas uznawani za obcych. W momencie, w którym nauczymy się patrzeć na nich jako na istoty cierpiące i upokarzane, różnice takie jak kolor skóry, płeć, pochodzenie klasowe czy orientacja seksualna tracą na znaczeniu. Taki opis, który uwrażliwi nas na okrucieństwo obecne w tych formach życia społecznego, które do tej pory uchodziły naturalne i nieproblematiczne może być zaś właśnie zasługą ironisty³³. Wybitnipisarze czy poeci są w stanie dokonać właśnie takiej sztuki. Zdaniem Rorty'ego nie przemawiają jednak przez nich uniwersalne wartości moralne, lecz przygodne aspiracje partykularnej wspólnoty. Według amerykańskiego filozofa: „(...) poeta i rewolucjonista protestują w imieniu samego społeczeństwa przeciwko tym aspektom społeczeństwa, które sprzeniewierzają się jego własnemu wyobrażeniu o sobie³⁴.

Taka perspektywa prawie na pewno nie przekona jednak kogoś, kto uważa, że okrucieństwo jest czymś obiektywnym. Rortiańskie podejście do tej kwestii nie pozwala na odróżnienie okrucieństwa prawdziwego i nieprawdziwego, na wytyczenie granicy pomiędzy autentycznymi i fałszywymi ofiarami. Ponurym i paradoksalnym refleksem subiektywizacji cierpienia we współczesnej kulturze zachodniej jest to, że status ofiary stał się swego rodzaju dobrem pożądanym, z którego płyną różne korzyści. Co więcej, można zastanawiać się nad psychologicznymi konsekwencjami przyjęcia poglądu Rorty'ego, że okrucieństwo jest zależne od opisu. Możliwe, iż dla większości ludzi uświado-

³¹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 145–146.

³² R. Bernstein, *Rorty's...*, s. 51.

³³ Zob. M. Bacon, *Rorty...*, s. 960–961.

³⁴ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 105.

mienie sobie tej względności nie prowadziłyby do jakichkolwiek poważniejszych zmian w ich codziennym zachowaniu, wciąż uznawałoby za moralnie niedopuszczalne te same rzeczy co wcześniej. Intuicja zaczerpnięta chociażby z dzieł wielkich pisarzy, których Rorty przecież podziwia, podsuwa jednak wątpliwości czy sprawa jest rzeczywiście tak jednoznaczna. Nie trudno wyobrazić sobie ironistę, który doszedłszy do wniosku, że to czy cierpienie i upokorzenie „wyglądają dobrze” zależy od tego, jak zostaną opisane, staje się przez to bardziej cyniczny. Richard Bernstein zwraca na przykład uwagę na monolog wygłoszony przez O'Briena, oprawcę Winstona Smitha z *Roku 1984*³⁵. Czy w słowach O'Briena nie pobrzmiwa ironiczna nuta, gdy mówi on do Smitha: „Zdaje ci się, że rzeczywistość istnieje obiektywnie, zewnątrznie i samoistnie. Ponadto twoim zdaniem te cechy rzeczywistości są dla każdego oczywiste. Kiedy wmawiasz w siebie, że coś widzisz, sądzisz zaraz, że wszyscy postrzegają to identycznie. Ale wierz mi Winston, rzeczywistość wcale nie jest czymś zewnętrznym. Rzeczywistość istnieje w umyśle ludzkim i nigdzie poza nim. (...) Wydaje ci się, że istnieje coś takiego jak natura ludzka, która oburzona tym, co robimy, zwróci się przeciwko nam. Ale pamiętaj, że to my kształtujemy ludzką naturę. Człowiek jest nieskończenie podatny na formowanie”³⁶? Ironista nie musi jednak bynajmniej wspinać się na takie wyżyny okrucieństwa jak Orwellowski O'Brien. Nie musi nawet koniecznie sam dopuszczać się niesprawiedliwości. Wystarczy, że powołując się na względność rzeczywistości względem słownika, po prostu łatwiej mu przymknąć na nie oko.

Prowadzi nas to drugiego ze wspomnianych zarzutów przez Rorty'emu, że ironia także może być bardzo okrutna. W gruncie rzeczy daje się on sprowadzić do podejrzenia, że połączenie liberalizmu i ironii jest wewnątrznie niestabilne³⁷. Czy wyrafinowani, sami siebie stwarzający ironiczni intelektualiści nie muszą z góry spoglądać na zwykłych ludzi, widząc w nich reaktywną masę osobników niedorosłych do wzięcia odpowiedzialności za siebie samych? Rorty, co nie jest w jego polemikach regułą, traktuje ten zarzut poważnie. Stara się on wykazać, że nie istnieje żadna konieczność łącząca ironiczną postawę z wrogością wobec demokracji liberalnej. *Casus* Nietzschego, Heideggeraczy innych antyliberalnych intelektualistów niczego tutaj nie dowodzą³⁸. Jest niewątpliwie

³⁵ R. Bernstein, *Rorty's...*, s. 70–71.

³⁶ G. Orwell, *Rok 1984*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 171 i 186. Można na to odpowiedzieć, że O'Brien nie jest ironistą, ponieważ jest fanatykiem. Nie wydaje się on mieć jakichkolwiek wątpliwości skrupułów. Sięgnijmy zatem do innego klasyka literatury antyutopijnej. W *Nowym, wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya pojawia się postać Mustafy Monda, wysokiego rangą funkcjonariusza „doskonałego” społeczeństwa, który w porównaniu z O'Brienem jest nader ludzki i daleki od fanatyzmu. Mond zdaje sobie sprawę z duchowej nędzy systemu, którego broni, w swoim prywatnym sejfie przechowuje niedostępne dla zwykłych obywateli egzemplarze m. in. Biblii i dzieł Szekspira, podziwia niezależne myślenie naukowe. Ale jednocześnie z rezygnacją stoi on na straży porządku społecznego, który eliminuje wszystko, co zagraża stabilności i sztucznemu szczęściu społeczeństwa przyszłości. Zob. A. Huxley, *Nowy, wspaniały świat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 227–249.

³⁷ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 139.

³⁸ Zob. Tenże, *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm w: tenże, Filozofia jako polityka...*, s. 64

prawdą, że ironizm w rozumieniu Rorty'ego bynajmniej nie musi automatycznie prowadzić do odrzucenia liberalno-demokratycznego społeczeństwa. Nie musi jednak także być jego sojusznikiem.

W tym miejscu chciałbym poczynić małą dygresję, choć zdaję sobie sprawę z ryzyka, jakie niesie ze sobą wyciąganie wniosków na podstawie niedawnych wydarzeń i wciąż jeszcze trwających procesów. Można jednak przyjąć, że to, co od kilku lat rozgrywa się w ojczyźnie Rorty'ego stanowi dobrą ilustrację tego, w jaki sposób drogi ironii i liberalizmu mogą się rozchodzić. Z jednej bowiem strony w USA wykształcił się nowy nurt radykalnej prawicy (*alt-right*). Otóż niektórzy przywódcy i ideolodzy tego ruchu przyswoili sobie niektóre triki z repertuaru ironisty. W przeciwieństwie do zazwyczaj śmiertelnie poważnych i usztywnionych przedstawicieli starej Partii Republikańskiej, lubią szokować, prowokować, wykonywać antyestablishmentowe gesty. Potrafią także dokonywać redeskrypcji rzeczywistości społecznej, szczególnie z wykorzystaniem internetu, w sposób, który jest atrakcyjny dla części młodej generacji Amerykanów³⁹. Być może, podobnie jak niektórych ironicznym teoretyków, pociąga ich patos i wzniosłość. Z drugiej jednak strony, rewersem sukcesów *alt-right* jest rozwój w USA, szczególnie na tamtejszych kampusach uniwersyteckich, swego rodzaju liberalnej ortodoksji spod znaku bycia „przebudzonym” (*woke*). Wykładowcy, intelektualiści, studenci aktywiści z tego nurtu politycznie są co najmniej liberalni (w amerykańskim rozumieniu liberalizmu), ale jednocześnie zupełnie nie ironiczni. Przebudzeni na niesprawiedliwość społeczną uczynili oni z walki z rasizmem, seksizmem i innymi formami dyskryminacji narzędzie permanentnej mobilizacji. Problem w tym, że często wyklucza to dyskusję nie tylko z politycznymi oponentami, ale również z tymi, którzy chcieliby dowiedzieć się, co dokładnie kryje się za tymi przepastnymi terminami. Przyjęty przez reprezentantów tej akademickiej lewicy język jest słownikiem finalnym, ale bynajmniej nie w rozumieniu Rorty'ego. Przypomina raczej Pismo Świąte w fundamentalistycznych wspólnotach, ponieważ nie podlega ani dyskusji ani krytyce. Nie jest bynajmniej moim zamiarem sugerowanie, że pomiędzy tymi dwoma nurtami istnieje symetria. Twierdzą jedynie, że ich pojawienie się w USA w tym samym czasie wskazuje na to, że nie należy być przesadnym optymistą w łączeniu ironii z liberalną społeczną nadzieją.

Zamykając wątek cierpienia warto jeszcze nieco miejsca poświęcić swego rodzaju „edukacji sentymentalnej”, w której Rorty widzi klucz do ciągłego poszerzania zakresu solidarności międzyludzkiej. Jego zdaniem szczególna rola w procesie moralnego postę-

³⁹ Na temat fascynacji, jakie w niektórych kręgach młodych ludzi wywołują takie internetowe manifesty *alt-right* jak *Bronze Age Mindset* zob. B. Schreckinger, *The alt-right manifesto that has Trumpworld talking*, <https://www.politico.eu/article/right-wing-manifesto-that-has-trumpworld-talking-military-rule-baptism-cult-book-bronze-age-mindset/> (dostęp: 26.06.2020). Autor wspomnianego dzieła kryje się pod wdzięcznym pseudonimem Bronze Age Pervert.



pu przypada twórcom dzieł literackich, przede wszystkim autorom powieści⁴⁰. To oni poszerzają naszą wrażliwość na cierpienie i upokorzenie. *Prima facie* trudno chyba wskazać element myśli Rorty'ego, który wydawałby się dziś bardziej anachroniczny. Bowiem nawet jeśli powieść rzeczywiście odgrywała kiedyś taką edukacyjną rolę, co samo w sobie nie jest bynajmniej oczywiste, to obecnie jej zakres oddziaływania jest mocno ograniczony. Rorty czasem wskazuje na postępową siłę nie tyle powieści, a po prostu literatury, w szczególności w kręgach intelektualistów⁴¹. Nawet jednak jeśli literaturę zdefiniujemy szeroko, tak, aby obejmowała ona powieść, poezję, sztuki teatralne i niektóre odmiany dziennikarstwa, jej wpływ na sposób myślenia i odczuwania wydaje się ograniczony do względnie niewielkich grup mieszkańców współczesnych zachodnich społeczeństw⁴². Rorty przywiązany jest do wzorca intelektualisty rozmiłowanego w czytaniu, poszukującego okazji do zaznajomienia się za pośrednictwem literatury z innymi słownikami. Dyskusyjne jest jednak to, czy nawet w odniesieniu do współczesnych intelektualistów ten wzorzec zachowuje swoją aktualność. Oczywiście myśl Rorty'ego można poddać także w tym punkcie stosownej reinterpretacji. Być może na przykład we współczesnym świecie pojawiły się nowe, szeroko oddziałujące formy ekspresji i komunikacji, które służą moralnej edukacji w podobny sposób, jak kiedyś czynić to miała literatura? Zbliżone nadzieje towarzyszyły niewątpliwie powstaniu internetu. Pytanie o to, czy rzeczywiście spełnia on taką rolę jest jednak zbyt wielowątkowe, abym mógł je tutaj próbować rozstrzygnąć.

Uroki życia estetycznego

Na kulturę ironiczną spojrzeć możemy jeszcze z nieco odmiennej strony. Jednym z dychotomicznych przeciwstawień, którymi chętnie operuje Rorty jest spór poezji z filozofią, który swymi korzeniami sięga czasów Sokratesa i Platona. Filozof Rorty staje w tym agonie po stronie poetów. Współbrzmi to oczywiście z jego pochwałą romantyzmu. Romantyczni poeci, bardziej niż ktokolwiek wcześniej, położyli bowiem nacisk na nieograniczony twórczy potencjał wyobraźni. Nie chodzi jednak okreowanie kontemplacyjnych mentalnych obrazów, wyobraźnia to praktyczna zdolność zmieniania siebie i społeczeństwa za pośrednictwem nowego opisu, metafory, nowatorskiego posługiwania się języ-

⁴⁰ „Autorzy *Rasselasa* i *Kandyda* bezwiednie zainspirowali powstanie kultury, dla której powieść stała się głównym przekazywaczem nauk moralnych”. R. Rorty, *Filozofia jako gatunek przejściowy*, w: Tenże, *Filozofia jako polityka...*, s.152.

⁴¹ Tamże, s. 147.

⁴² Trzeba przyznać, że Rorty czasem zarzuca sieci jeszcze szerzej. W jednym ze swoich esejów stwierdza na przykład, że do postępu moralnego związanego z eliminowaniem cierpienia przyczynili się także znacząco m. in. antropodzy, etnografowie, historycy. Zob. R. Rorty, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, w: Tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom I*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 309.

kiem⁴³. Tym samym romantyzm antycypuje nadejście epoki, w której człowiek nie będzie już oddawał hołdu jakimś niezmiennym, pozaludzkim podstawom rzeczywistości. Poeci przepowiadają czasy, w których jedynym imperatywem będzie próba wykorzystania daru wyobraźni na swój własny, niepowtarzalny sposób.

W tym sensie Rortiańska kultura ironiczna ma być jednocześnie kulturą upoetycznioną, lub, używając jeszcze innego określenia Rorty'ego, kulturą literacką. Jedną z najbardziej uderzających cech tejże kultury jest stopień jej estetyzacji. Nie jest bynajmniej tak, że Rorty zupełnie gubi z oczu różnicę pomiędzy tym, co moralnie słuszne a tym, co piękne. Nie wydaje się on jednak zbyt poważnie traktować możliwości konfliktu pomiędzy tymi sferami. Z aprobatą przywołuje na przykład słowa Shelleya: „wyobraźnia to główne narzędzie dobra”⁴⁴. Wspomniałem też już o roli, jaką literatura wypełnia zdaniem Rorty'ego w pobudzaniu wyobraźniowego utożsamiania się z cierpiącymi i upokarzonymi. W przynajmniej niektórych jego pismach nacisk jednak wyraźnie przesuwa się w stronę celebracji kreatywności i jej estetycznych walorów jako samoistnych wartości⁴⁵.

Droga do kultury literackiej, która znajduje się zdaniem amerykańskiego filozofa *in statu nascendi*, wiodła przez epoki, w których to religia i filozofia uważane były za żywe centrum kultury. Z perspektywy Rorty'ego okazują się one wszakże drabinami, po których należy się wspiąć tylko po to, aby je następnie odrzucić. Nie oznacza to, że religia czy filozofia zupełnie znikną wraz z domniemanym pełnym triumfem kultury literackiej. W szczególności intelektualistom jawić się one będą jednak jedynie jako urocze w swej staromodności gatunki literackie, podobnie jak na przykład większości współczesnych czytelników przedstawiają się powieści z gatunku płaszczka i szpady. Niemalże pełny monopol na oferowanie zbawienia ma w kulturze literackiej sztuka⁴⁶. Jest to zarazem samozbawienie, ponieważ polega na afirmacji człowieka w jego nieskończonym twórczym potencjale. Jak powiada Rorty: „Dla konsumentów kultury literackiej zbawienie jest osiągalne dzięki dotarciu do obecnych granic ludzkiej wyobraźni. Dlatego kultura ta nieustannie raczej poszukuje nowości, niż usiłuje uciec od doczesności w wieczność. Przesłanką tej kultury jest to, że chociaż wyobraźnia ma obecnie pewne granice, to owe granice można stale poszerzać”⁴⁷. Właściwie jedyne niebezpieczeństwo dla takiego nieustannego poszerzania horyzontów wyobraźni stanowią nauki empiryczne, gdy zgłaszają wywodzące się oświeceniowego scjentyzmu pretensje do ustalania, jaki jest ostateczny kształt rzeczywistości.

⁴³ Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm a romantyzm*, w: Tenże: *Filozofia jako polityka...*, s. 170.

⁴⁴ Tamże, s. 172.

⁴⁵ Tamże, s. 167–176.

⁴⁶ „Zapewne nadal jest wielu intelektualistów religijnych, a jeszcze więcej intelektualistów filozofów. Jednak młode mole książkowe poszukujące zbawienia sięgają najpierw do powieści, sztuki, poezji”. Tenże, *Filozofia jako gatunek...*, s. 152.

⁴⁷ Tamże.



Mamy więc poezję, literaturę, swobodną wyobraźnię. Oprócz tego u Rorty'ego pojawia się coś w rodzaju gry, zabawy, którą nazwać można estetycznym kolekcjonerstwem. Intelktualiści zamieszkujący kulturę literacką zajmują się chyba przede wszystkim gromadzeniem dzieł sztuki. Nie jest to jednak tylko niewinne hobby, ich własna autokreacja wymaga wsparcia się na innych ludziach, ich słownikach, ich metaforach, a tego rodzaju obcowanie odbywa się za pośrednictwem sztuki. Rorty twierdzi, iż: „(...) kultura, która zastąpiła literaturę zarówno religię, jak i filozofię, nie znajduje zbawienia ani w niepoznawczej relacji z osobą pozaludzką, ani w poznawczej relacji ze zdaniem, lecz w niepoznawczych relacjach z innymi ludźmi – relacjach, w których pośredniczą takie ludzkie wytwory, jak książki i budowle, malowidła i pieśni. Wtwory te ukazują alternatywne sposoby bycia człowiekiem”⁴⁸. Wyjaśnia to dlatego choć intelektualiści nie potrzebują kapłanów ani filozofów przemawiających z wyżyn autorytetu, to potrzebują jednak krytyków literackich. Ci ostatni, jak wyjaśnia Rorty „(...) mają wyjątkowo szeroki krąg znajomych”⁴⁹. Szeroko rozumiana krytyka literacka jest tak ważna, ponieważ dzięki niej można uzupełniać swoją prywatną galerię o kolejne „eksponaty” człowieczeństwa.

Rortiański opis intelektualisty zdomowionego w kulturze literackiej przywodzi na myśl pewną diagnozę autorstwa Alasdaira MacIntyre'a, *nota bene* dobrego znajomego Rorty'ego⁵⁰. MacIntyre uznał, że kluczowe postaci późnej nowoczesności to: menedżer, bogaty esteta i terapeuta. Nie są to określenia zwykłych ról społecznych. Postaci ucieleśniają bowiem moralne i metafizyczne idee, które stanowią punkt odniesienia dla wszystkich mieszkańców danej kultury. Oczekiwania wobec jednostek wcielających się w postaci są zatem dużo bardziej rygorystyczne niż w przypadku innych ról społecznych. Nawet osobowość poszczególnych osób zlewać powinna się z postaciami, które odgrywają⁵¹. Otóż postać bogatego estety u MacIntyre'a, nawet jeśli nie odpowiada w pełni przedstawionemu przez Rorty'ego opisowi idealnego mieszkańca kultury literackiej, wydaje się mieć z nim wiele wspólnych rysów. Wolny czas i materialny komfort pozwalają estecie na poszukiwanie coraz to nowych doznań. Cokolwiek neurotyczna potrzeba pogoni za nowinkami wyrasta jednak z wciąż trawiącego gołęku przed nudą. MacIntyre odwołuje się głównie do literackich śladów obecności bogatego estety w powieści końca XIX wieku, ale ten rys uwypuklił już Kierkegaard w swoim portrecie życia estetycznego⁵². Według MacIntyre'a esteta jest też zdomowiony w społecznym *milieu*, w którym zatarciu uległa różnica między manipulacyjnymi i niemanipulacyjnymi relacjami społecznymi.

⁴⁸ Tamże, s. 150.

⁴⁹ Tenże, *Przygodność...*, s. 132.

⁵⁰ Historii znajomości obu filozofów poświęcony jest tekst napisany przez MacIntyre'a w związku ze śmiercią Rorty'ego. Zob. A. MacIntyre, *Richard Rorty*, „Odra” 2009, r. 49, nr 4, s. 34–39.

⁵¹ Zob. A. MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, s. 27–30.

⁵² Tamże, s. 25.

Nic zatem dziwnego, że ostatecznie także innych ludzi traktuje on przede wszystkim jako źródło estetycznych doznań⁵³.

Zakończenie

Wspomniałem już o tym, że trudno rozstrzygać na ile Rortiańskie ujęcie kultury ironicznej jest opisem, a na ile projektem lub utopijnym⁵⁴ wzorcem. Skłaniam się jednak do twierdzenia, że mamy raczej do czynienia z tym drugim przypadkiem. Na zakończenie niniejszych rozważań można byłoby więc postawić prowokacyjne pytanie czy od czasu publikacji *Przygodność, ironia i solidarność* kultura zachodnia stała się rzeczywiście bardziej ironiczna? Jest to jednak pytanie obarczone tak wielkim kwantyfikatorem, że przynajmniej ja nie czuję się zdolny do udzielenia na nie jednoznacznej odpowiedzi. Można zadać również inne pytanie, czy Rortiańska koncepcja kultury jest przekonująca, czy winniśmy sobie życzyć jej realizacji? W niniejszych rozważaniach starałem się zidentyfikować niektóre słabe punkty lub budzące wątpliwości elementy tejże koncepcji. Próbowałem także wskazać ewentualne sposoby przewyciężenia tych trudności. Muszę jednak przyznać, że propozycja Rorty'ego nie przekonuje mnie jako całość. Nie wątpię wszakże w to, iż dla osób o odmiennych inklinacjach niż piszący te słowa może być ona bardzo atrakcyjna. Jest to bowiem niewątpliwie ambitna i bardzo konsekwentnie nakreślona wizja kultury radykalnie humanistycznej i zsekularyzowanej, która z człowieczeństwa czyni, jak za Pauliem Tillichem powtarza Rorty, „symbol ostatecznej troski”⁵⁵. Dowodzi to moim zdaniem, że amerykański filozof posiadał rzadką świadomość stawki sporów, w które uwikłana jest także filozofia. Chociażby z tego powodu Richard Rorty zasługuje na słowa uznania.

⁵³ Zob. Tamże, 24–25.

⁵⁴ Utopijnym nie w znaczeniu niemożliwym do realizacji, a raczej idealnym.

⁵⁵ R. Rorty, *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm*, w: *Filozofia jako polityka...*, s. 75.