

Magdalena Żardecka-Nowak

Ironia - Tożsamość kulturowa - Uczucie

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (9), 49-62

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ironia – tożsamość kulturowa – współczucie

Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się –
na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie,
samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził
się z niej wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia.

L. Kołakowski¹

1. Różnorodność i doświadczenie odróżnicowania

Richard Rorty jest jednym z najsłynniejszych współczesnych krytyków metafizyki. Jego zdaniem metafizycy mieli przesadne aspiracje – chcieli dostarczyć wiedzy pewnej na temat jednej, wielkiej, prawdziwej rzeczywistości skrywającej się za zasłoną zjawisk i zdarzeń przypadkowych. Choć od czasów Kanta owo „pragnienie wzniosłości” – jak określa to Rorty – zostało zmodyfikowane i wyrażało się w próbach sformułowania koniecznych warunków możliwości dla jakichś x-ów (transcendentalizm)², nie zmieniło to zasadniczo charakteru tej tradycji. Zdaniem Rorty’ego dążenia metafizyków stanowiły zakamuflowany wyraz eskapizmu, tchórzostwa i niezdolności do zaakceptowania ludzkiej skończoności i przygodności. Skutki takiej postawy były niebagatelne – kurczowo trzymając się tego, co rzekomo ostateczne, wieczne i naprawdę ważne, lekceważono niezliczone przykłady ludzkiego cierpienia, krzywdy i niesprawiedliwości.

W związku z tym Rorty głosi konieczność całkowitego zerwania z anachronicznym i moralnie podejrzanym kanonem platońsko-kantowskim. Tradycyjny wzniosły język filozofii chce zastąpić językiem ironicznym, wolnym od opresyjnych, totalitarnych implikacji. Konsekwencją tego kroku jest antyesencjalizm, który w odniesieniu do człowieka przybiera postać przekonania, że nie istnieje nic takiego jak stała, ogólna i konieczna natura ludzka, natomiast w przypadku kultury oznacza rezygnację z dociekań nad jej istotą.

Postawa ironiczna wiąże się między innymi z przekonaniem, że język jest narzędziem umożliwiającym nam radzenie sobie z rzeczywistością, a występujących w nim binarnych opozycji nie należy traktować zbyt poważnie. Ironia oznacza też niechęć do wszelkiego teoretyzowania, a nawet definiowania. Jej największą zaletą jest to, że pozwala ujawnić się różnicom i indywidualnym idiosynkrazjom. Konsekwencją różnicowania jest pluralistyczny, demokratyczny świat, w którym nikt nie ma monopolu na prawdę i każdy na równych prawach może dojść do głosu i oczekiwać zrozumienia. Ale ironiczne różnicowanie posiada też inne oblicze – wyrzekając się tego, co stałe i niezmiennie, prowadzi do rozpadu wspólnoty uniwersalnej, wspólnot lokalnych, a nawet samego podmiotu, któremu brak już stałej jaźni (decentracja, fragmentaryzacja). Ironia różnicuje, ale nie łączy; jest dobrym narzędziem dekonstrukcji, lecz wydaje się, że zagraża tożsamości indy-

widualnej i kulturowej oraz, że nie można się nią posłużyć do budowania międzyludzkiej solidarności.

Obawy, że w kulturze ironicznej może nie być miejsca na poczucie więzi z innymi ludźmi Rorty próbuje odsunąć jak najdalej. Stwarza postać liberalnej ironistki (*porte-parole* autora), która posługuje się dwoma odrębnymi językami: prywatnym i publicznym. Pierwszy jest bogatym językiem wyrafinowanej intelektualistki poszukującej dróg samorealizacji, drugi natomiast jest prostym językiem wspólnotowym, który odziedziczyliśmy po Oświeceniu. To dzięki niemu ironistka solidaryzuje się z każdą istotą cierpiącą i głosi, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą jakiej się dopuszczamy. Trudność polega na tym, że posługując się językiem publicznym nieuchronnie osuwa się w stronę oświeceniowej wizji natury ludzkiej. Ironistka przestaje więc być ironistką, a staje się typowym zwolennikiem liberalizmu ufundowanego na tradycyjnej metafizyce. Nie mamy zatem nigdy do czynienia z liberalną ironistką, lecz raz z ironistką, innym razem z liberałem i niespójność ta wydaje się nieusuwalna na gruncie filozofii Rorty'ego. Wypracowana przez niego koncepcja podmiotu o podwójnej tożsamości (niespójnego, schizofrenicznego) nie jest w stanie w przekonujący sposób przysłużyć się idei międzyludzkiej solidarności.

Propozycję uniknięcia powyższej trudności zgłasza A. Bielik-Robson, która w samej ironii odnajduje „podstawy” międzyludzkiej solidarności. Jej zdaniem różnicująca ironia otwiera możliwość doświadczenia odróżnicowania, przez co stwarza nowe poczucie więzi z innymi ludźmi. Skoro wszyscy tak bardzo się różnimy i jednocześnie umiemy to dostrzec, to przecież jest coś, co nas łączy. Doświadczenie odróżnicowania nie jest doświadczeniem jedności, lecz doświadczeniem wspólnoty w wielości i różnorodności. W ten sposób ironia paradoksalnie może okazać się źródłem nowoczesnego poczucia solidarności, które jest poczuciem bezpojęciowym, ateoretycznym, niefilozoficznym i które najlepiej jest ująć w terminach kondycji ludzkiej (*conditio humana*) i wspólnego losu³.

Nie łączy nas jedna i ta sama natura, lecz to, że wszyscy stoimy wobec losu: tak samo jesteśmy przygodni i podatni na zranienie⁴. Solidarność to poczucie wspólnoty, które nie unicestwia różnic indywidualnych i lokalnych, lecz je zachowuje; nie wymusza jedności, a mimo to daje spolegliwy wspólny grunt. Taka solidarność jest możliwa nie pomimo, a dzięki usunięciu pojęć filozoficznych. Definicje i pojęcia, które nas wcześniej określały, jednocześnie odgradzały nas od siebie. Teraz jesteśmy od nich wolni – każdy jest inny i tak samo niedefiniowalny. Ironiczna solidarność ma charakter przeżyciowy. Rorty chce nas naprowadzić na doświadczenie, które zostało nam odebrane już w starożytności przez uniwersalizujący język metafizyki. Nowa wspólnota jest niedefiniowalna i ma charakter negatywny - opiera się wyłącznie na spostrzeżeniu, że różnimy się bardzo podobnie. Tylko ironia zachowująca dystans wobec wszelkich pojęciowań i teorii potrafi nas otworzyć na żywe doświadczenie naszej różnorodności i skłonić do dystansu nawet wobec tej różnorodności. Ironia buduje zatem poczucie solidarności „przeciw różnicującym zabiegom samych jednostek: przenika prowizoryczne ścian-

ki ich nieszczęlnych monad i daje im wrażenie wspólnoty wbrew nim samym, wbrew ich usilnej woli bycia tylko i wyłącznie jednostkami”⁵.

2. Różnorodność kultur i nierelatywistyczne wartości

Spróbuję pokazać na przykładzie rozważań o kulturze i wrażliwości moralnej, że wykładnia zaproponowana przez Bielik-Robson odpowiada poglądom Rorty’ego znacznie lepiej niż wprowadzony przez niego podział na odrębne dyskursy: prywatny i publiczny. Rorty utrzymuje, że przyjęcie języka ironicznego nie prowadzi do relatywizmu i indyferentyzmu moralnego. Jako ironista głosi, że człowiek nie może spoglądać na rzeczywistość z perspektywy boskiego oka ani odkrywać prawd ahistorycznych i ostatecznych; każdy zanurzony jest w jakiejś kulturze (podmiot usytuowany), która wyznacza jego sposób patrzenia na świat. Jednocześnie jako liberał Rorty zdecydowanie broni wartości takich jak tolerancja, współczucie, otwartość, braterstwo itp., tak jakby miały one uniwersalny, a nie jedynie lokalny i doraźny charakter. Aby wyjaśnić, jak to jest możliwe, przywołałam wyróżnione przez niego znaczenia terminu kultura.

Kultura 1 jest to „po prostu zbiór podzielanych zwyczajów działania (*shared habits of action*), takich, które umożliwiają członkom pojedynczej wspólnoty ludzkiej dawanie sobie rady ze sobą i z otaczającym środowiskiem. W tym sensie owego terminu, wszelkie koszary wojskowe, uniwersytecki instytut, więzienie, klasztor, wioska, laboratorium naukowe, obóz koncentracyjny, stragan uliczny, korporacja przedsiębiorstw – mają sobie właściwą kulturę. Wielu z nas należy do całej gamy różnych kultur – do kultury miasta naszego pochodzenia, do kultury kosmopolitycznych intelektualistów, do kultury tradycji religijnej, w której nas wychowywano, do kultur rozmaitych organizacji, do których należymy, lub rozmaitych grup, z którymi mamy do czynienia”⁶. Rorty podkreśla, że w tym sensie kulturę posiadają również zwierzęta (etologowie mówią np. o kulturze stada pawianów, roju pszczoł itp.), zatem nie jest to nazwa jakiegoś przymiotu, który cechuje wyłącznie ludzi. Używając pojęcia *kultura* w tym znaczeniu, mówić można o (większych lub mniejszych) różnicach w złożoności i bogactwie porównywalnych kultur, lecz nie o istotnej różnicy jakościowej, która pozwalałaby wyrobić sobie pogląd, na czym polega przepaść pomiędzy ludźmi i światem przyrody.

Jeżeli chodzi o kulturę 2 to „[w] tym sensie *kultura* znaczy coś jak *wysoka kultura*. Więźniowie często nie mają jej wiele, lub wcale, lecz przebywający w klasztorach czy na uniwersytetach mają jej często dość dużo. Dobrymi wskaźnikami posiadania kultury 2 są zdolności do manipulowania abstrakcyjnymi ideami dla samej przyjemności stąd płynącej i zdolność do rozprawiania na temat rozmiągających się wartości szeroko rozumianej gamy malarstwa, muzyki, architektury lub pisarstwa. Kulturę 2 można uzyskać drogą edukacji i jest to typowy produkt takiej edukacji, która jest zarezerwowana dla bardziej majątnych i bardziej dysponujących wolnym czasem członków społeczeństwa”⁷. W tym sensie *kultura* jest pojęciem wartościującym. Swoją pozytywny stosunek do czyjegoś sposobu bycia możemy wyrazić stwierdzeniem: „To jest osoba kulturalna”, mamy

przy tym na myśli cały szereg cechujących ją zalet i godnych naśladowania przymiotów.

Gdy chodzi o kulturę 3 to „Jest nią to, co miałyby stopniowo okrzepnąć (*gained ground*) wraz z przebiegiem historii, ponad *naturą* – nad tym, co dzielimy z prymitywami. Jest ona przewyciężaniem bazy i irracjonalności, i zwierzęcości przez coś uniwersalnie ludzkiego, coś, co wszystkie osoby i kultury są mniej lub bardziej zdolne uznawać i respektować [...] Uniwersalne królestwo kultury 3 jest celem historii”⁸. Przy tym rozumieniu słowa *kultura* uwidacznia się ontyczna przepaść między człowiekiem i przyrodą, dlatego niektórzy filozofowie formułują tezę, że w kulturze ujawnia się to, co esencjalnie ludzkie.

Zdaniem Rorty’ego intelektualisci przeważnie nie rozróżniają tych sposobów rozumienia terminu *kultura* i w związku z tym formułują tezy, z konsekwencjami których, gdyby je sobie tylko uświadomili, sami nie chcieliby się zgodzić. Dobrym przykładem mogą tu być rozpowszechnione przeświadczenia, że wszystkie kultury są równe i w takim samym stopniu zasługują na zachowanie i ochronę. Zdaniem Rorty’ego teza ta jest ryzykowna, gdyż z łatwością przychodzi wskazać takie kultury, których lepiej byłoby nie otaczać troską. Należą do nich kultury obozów koncentracyjnych, gangów przestępczych i mafii międzynarodowych oraz kultury bakterii chorobotwórczych. Niemal wszyscy zgodzą się, że bez tego rodzaju kultur żyłoby się nam lepiej. Jak w związku z tym zrodzić się mogło, nie obwarowane żadnymi zastrzeżeniami, przeświadczenie o konieczności zachowania każdej kultury? Otóż, zdaniem Rorty’ego, całe zamieszanie wokół tej kwestii wynika ze splotu kilku przekonań, takich jak to, że kultura jest czymś dziełem; że dzieło to pojmować należy na kształt dzieła sztuki; że dzieło sztuki stanowi przejaw triumfu kultury 3 nad naturą itd. Łatwiej z tej perspektywy dostrzec dlaczego utrzymuje się, że „uchybiecie uznaniu i pochvale wobec triumfu tego typu liczyłyby się jako porażka w kulturze 2. Takie uchybiecie byłoby wrogiem i bezdusznym, byłoby zdradą zarówno wobec kultury 2, jak i kultury 3”⁹. Ludzie szlachetni, a więc posiadający wysoką kulturę 2, szczególnie pragną unikać tego rodzaju uchybień, skutkiem czego popadają w teoretyczne (a nawet praktyczne) kłopoty¹⁰. Przychylnie nastawienie do każdej bez wyjątku kultury wynikać może, zdaniem Rorty’ego, również z faktu przesunięcia Kantowskiego pojęcia godności ludzkiej na kulturę. Błąd polega w tym wypadku na myślowym traktowaniu każdej kultury jako czegoś posiadającego niewspółmierną wartość i domagającego się, niczym osoba, odpowiedniego traktowania, pod groźbą sankcji moralnych¹¹.

Kolejną tezę, z którą Rorty polemizuje jest charakterystyczne zwłaszcza dla lewicowych intelektualistów (paradoksalne) przekonanie, że pomimo iż wszystkie bez wyjątku kultury są sobie równe, to jedna z nich – kultura nowoczesnego Zachodu – jest chora, jałowa, pełna gwałtu, a nawet, jest rakiem naszej planety itp.¹². To skrajnie nieumiarkowane samooskarżenie, jest według Rorty’ego wyrazem frustracji wywołanej poczuciem winy z powodu imperializmu kulturowego i pewnych historycznych zaszłości. Skutkiem tej frustracji są próby teoretycznego zadośćuczynienia i nobilitacji każdej kultury zagrożonej, zdominowanej i sła-

bej. „Czasami można odnieść wrażenie – mówi Rorty – że w dyskursie niektórych współczesnych intelektualistów lewicy jedynie kultury *uciśnione* liczą się jako *prawdziwe* lub *zasadne* kultury 1. Analogicznie, wśród nowoczesnych Europejczyków obnoszących się z dumą ze swoją kulturą 2 wystąpiła skłonność do poglądu, że jedynie *trudne* czy *inne* dzieła sztuki – najlepiej tworzone po strychach, przez artystów odrzuconych, zepchniętych na margines – stanowią *prawdziwe* lub *zasadne* przykłady twórczości artystycznej”¹³. Nieco dalej Rorty pisze: „Dysponować kulturą 2, wśród dzisiejszych lewicowych intelektualistów, znaczy być zdolnym do dostrzegania wszystkich kultur uciśnionych – wszelkich ofiar kolonializmu i ekonomicznego imperializmu – jako bardziej wartościowych niż cokolwiek z dokonań współczesnego Zachodu”¹⁴. Jest to zdaniem Rorty’ego ten sam typ niezdolnej egzaltacji, który wcześniej przejawiał się w zapewnieniach o wyższości europejskich form życia nad innymi – infantylnymi, dzikimi, prymitywnymi. Kiedyś sądzono, że siła dławienia innych stanowi niezawodny wskaźnik wartości (własnej!) kultury, obecnie niektórzy intelektualiści doszli do przeciwnego wniosku, że niezawodnymi oznakami wartości kultury są bezsilność i ubóstwo.

Jednostronnie negatywna ocena kultury nowoczesnego Zachodu oraz tendencje, przejawiane przez niektórych intelektualistów, aby dostrzegać wyłącznie zagrożenia i nieszczęścia jakie ta kultura spowodowała, wydają się Rorty’emu szkodliwe i nie do przyjęcia z licznych powodów – po pierwsze dlatego, że „niektóre z osiągnięć Zachodu – opanowanie epidemii, likwidacja analfabetyzmu, ulepszenie transportu i komunikacji, standaryzacja jakości towarów i tak dalej – z całym prawdopodobieństwem nie zostałyby zlekceważone przez nikogo, kto zetknął się z nimi. Po drugie: Zachód jest lepszy niż każda inna ze znanych kultur w sprzęganiu kwestii polityki społecznej z rezultatami przyszłego eksperymentowania, zamiast z zasadami i tradycjami przejmowanymi z przeszłości. I po trzecie: owa podatność Zachodu na sekularyzację, na rezygnację [z kwestii] transcendencji, w dużym stopniu umożliwiła owo drugie osiągnięcie”¹⁵. Poza tym jedynie „Zachód rozwinął kulturę 1 nadziei – nadziei na lepszy świat, osiągnięty na tym padole wysiłkiem społecznym – jako przeciwstawną kulturom 1 rezygnacji charakterystycznej dla Wschodu”¹⁶. Przewaga Zachodu pod tymi względami nie oznacza obiektywnej wyższości tej kultury nad innymi, a jedynie relatywną wyższość ze względu na cele, które uznajemy za ważne. Stanowiska gloryfikujące lub deprecjonujące kulturę europejską należy, zdaniem Rorty’ego, odrzucić. Rozsądnie będzie zatrzymać się na względnie niekontrowersyjnej i nie uchybiającej nikomu konkluzji, że to, co czyni jakąś kulturę wartościową nie ma nic wspólnego z (jakkolwiek pojętą) siłą.

Aby uniknąć powyższych nieporozumień wystarczyłoby, zdaniem Rorty’ego, przyjąć zaproponowane przez niego rozróżnienie na kulturę 1 i kulturę 2 oraz – co należy z całą mocą podkreślić – pozbyć się raz na zawsze wypracowanego przez filozofów pojęcia kultury 3, zrezygnować z esencjalistycznego języka tradycyjnej metafizyki i zaakceptować język ironiczny.

Odrzucając język tradycyjnej metafizyki i przyjmując język ironiczny traciemy (iluzoryczny przecież) fundament w postaci niezachwianych prawd i obiektywnej hierarchii wartości. W takiej sytuacji oceniać możemy osoby, kultury i praktyki społeczne jedynie przeprowadzając porównania – jednego człowieka porównujemy z innym, jedną (naszą) kulturę z inną itd. Jednocześnie musimy zdawać sobie sprawę, że wszystkie nasze opinie dotyczące prawa, obyczajowości i moralności mają charakter przygodny. „Tak więc narody, kościoły i ruchy społeczne błyszczą jako historyczne przykłady nie dlatego, że odbijają promienie emitowane przez jakieś wyższe źródło, lecz dzięki efektowi przeciwstawienia – dzięki porównywaniu się z innymi, gorszymi społecznościami. Godność poszczególnych osób nie jest światłem wewnętrznym, lecz rezultatem uczestnictwa w przeciwstawieniu. W efekcie takiego poglądu moralne usprawiedliwienie instytucji i praktyk jakiejś grupy – na przykład współczesnego mieszczaństwa – staje się kwestią narracji historycznych [...], nie zaś kwestią metanarracji filozoficznych”¹⁷. Nie będą nam zatem potrzebne odrębne dyskursy: prywatny – ironiczny i publiczny – oświeceniowy i liberalny.

W kulturze ironicznej wykluczone będzie traktowanie własnych zwyczajów jako naturalnych, oczywistych, niepodważalnych, opartych na niewzruszonym fundamencie. Postawę pełną rezerwy w stosunku do własnych przekonań, postawę nominalisty i historycysty, Rorty proponuje uznać za jedną z najważniejszych części naszego dziedzictwa kulturowego, gdyż cecha ta niezawodnie pozwala odróżnić naszą kulturę od wszystkich pozostałych¹⁸. Na skutek pewnych historycznych okoliczności nasza zdolność do sceptycyzmu wobec własnych norm i obyczajów zdominowana była dotąd przez dogmatyzm i fundamentalizm, sporadycznie jednak dochodziła do głosu za sprawą takich autorów jak Montaigne czy Montesquieu, a obecnie ma szansę (dajemy jej szansę) odegrać ważną rolę. Podobnie idee tolerancji, otwartości na innych oraz międzyludzkiej solidarności traktować należy jako nasze – nieodłączne od naszej kultury, choć nie zawsze pierwszoplanowe. Obecnie żyjemy w takim społeczeństwie, w którym ceni się tolerancję, demokrację i solidarność międzyludzką. Dlatego wykluczone jest, by nasz etnocentryzm przybrał formę nacjonalizmu czy rasizmu. Nie jest natomiast wykluczone, że w pewnych okolicznościach będziemy zmuszeni w sposób zdecydowany i bezkompromisowy bronić tych wartości, które uważamy za słuszne. „Według heglistów nie ma takiej rzeczy, której należy być wiernym wyjąwszy osoby i faktyczne bądź potencjalne społeczności historyczne”¹⁹. W związku z tym wartościami, których będziemy musieli bronić są ludzie przynależący do naszej wspólnoty i nasze społeczeństwo, w tym kształcie w jakim je akceptujemy, nie zaś Prawda, Dobro czy Godność Ludzka.

Kantowska wykładnia odpowiedzialności moralnej jest, zdaniem Rorty’ego, myląca, ponieważ mówi, że obowiązuje nas lojalność wobec czegoś wyższego i ahistorycznego. „Wykładnia ta sugeruje więc, że istnieje punkt widzenia abstrahujący od każdej historycznej społeczności i rozstrzygający o prawach społeczności w opozycji do praw jednostek”²⁰. Tymczasem nie da się wyznaczyć, jak

chciał tego Kant, linii oddzielającej istoty racjonalne od nieracjonalnych, nie da się też teoretycznie i z góry określić zakresu powinności moralnej²¹. Moralność polega na zdolności wczucia się w położenie innej istoty, którą dotyka cierpienie. Postawa pozwalająca utożsamiać się z cierpiącym nie jest uniwersalna, ponieważ utożsamiamy się zwykle z konkretnym cierpiącym (lub grupą cierpiących), a nie ze wszystkimi istotami ludzkimi, a utożsamiając się z ofiarą nie możemy jednocześnie utożsamiać się z katem.

Moralność nie jest więc kwestią człowieczeństwa jako takiego, lecz związana jest zawsze z daną kulturą i stanowi jeden z czynników odróżniający ją od innych kultur. Można ją zdaniem Rorty'ego, określić jako „zbiór naszych praktyk”. Heglowscy obrońcy instytucji liberalnych i innych „naszych praktyk” podejmują się obrony społeczeństwa wyłącznie na gruncie solidarności, bez odwoływania się do niewzruszonych fundamentów, co z punktu widzenia kantysty jest zdradą i brakiem odpowiedzialności²². Czyny moralne to czyny dobre i słuszne w naszym rozumieniu, czyny niemoralne to takie, których nikt z nas się nie dopuszcza. Dopuszczają się ich tylko inni: np. zwierzęta lub ludzie z obcych kultur i odległych epok historycznych. Ktoś, kto będąc wśród nas, posuwa się do czynów niemoralnych, przestaje być jednym z nas, staje się wyrzutkiem i zdrajcą, czyli kimś, kto posługuje się innym językiem. Wymogi moralności są, zdaniem Rorty'ego, wymogami języka²³, a lojalność ludzi względem własnej wspólnoty językowej jest dostatecznie dobra moralnie i jako taka nie potrzebuje ahistorycznego wsparcia.

Wyróżnikiem kultury ironicznej będzie świadomość, że nasza kultura oraz tradycja będąca podstawą jej ciągłości jest wszystkim, czym dysponujemy i co decyduje o poczuciu naszej tożsamości. Na tym polega, zdaniem Rorty'ego, nasz etnocentryzm. „Przekleństwo z tego etnocentryzmu zdejmuje [...] fakt, że jest to etnocentryzm takiego *my* (*my, liberalowie*), które jest zdecydowane się poszerzać, stwarzać coraz szerszy i bardziej zróżnicowany *ethnos*. Jest to *my* ludzi, których wychowano tak, by nie ufali etnocentryzmowi”²⁴.

3. Wyobrażenia i wrażliwość moralna

Tym, co niegdyś uchodziło za centralną wartość naszej kultury był rozum (Rozum). Obecnie jednak nasz stosunek do rozumu musi zostać zmodyfikowany. Nie możemy dłużej uznawać go za najważniejszą władzę człowieka i umieszczać na szczycie hierarchii wartości, okazało się bowiem, że za pomocą rozumu można równie dobrze dowodzić wyższości tyranii nad demokracją, jak i odwrotnie. Projekt Hitlera (tak samo jak zdobycze najnowszej techniki lub medycyny) był, zdaniem Rorty'ego, produktem rozumu, a nie jakąś chorobliwą naroślą lub skutkiem zdrady zasad racjonalności i natury ludzkiej. Jego realizacja w dużej mierze przyczyniła się do upadku autorytetu rozumu²⁵. Okazało się, że myślenie logiczne, zgodne z ustalonymi regułami, nie może uchronić nas od okrucieństwa. Nie jest to jednak powód, by popaść w skrajny pesymizm. Ludzie mają szansę okazać się istotami dobrymi, pod jednym wszakże warunkiem. Zdaniem Rorty'ego (oraz J. Deweya, którego Rorty uważa za swego najważniejszego poprzednika) „Czło-

wiek, aby był prawdziwie dobrym, musi intensywnie i wszechstronnie posługiwać się wyobraźnią²⁶. Dobrze jest więc przyjąć, że wyobraźnia (a nie rozum) jest autentycznym czynnikiem postępu moralnego. „Wyobraźnia jest głównym narzędziem dobra. Jest nieomal truizmem twierdzić, że czyjeś sądy o bliźnich i sposób ich traktowania zależą od umiejętności stawiania się w wyobraźni w ich położenie²⁷. „Uważam – mówi Rorty – że postęp moralny to zdolność, choćby w wyobraźni, do identyfikowania się z ludźmi, z którymi nie potrafili się identyfikować nasi przodkowie, ludźmi różnych religii, ludźmi na drugiej stronie świata, ludźmi, którzy początkowo wydawali się nam niepokojąco od *nas* odmienni²⁸”.

Rolę wyobraźni w życiu społecznym rozważa też A. Finkielkraut. Podkreśla on, że wyobraźnia może pełnić dwojaką rolę. To za sprawą wyobraźni, jedni ludzie zdołali wynieść się ponad innych i przypisać sobie niemalże boskie cechy i umiejętności. Wyobraźnia niewolników uczyniła z panów istoty o nadludzkiej mocy²⁹. Dzięki filozofom Oświecenia i ich spadkobiercom niewzruszone hierarchie poddane zostały demistyfikacji. Obecnie wyobraźnia częściej bywa sprzymierzeńcem moralnej wrażliwości niż społecznej hierarchii. Alians ten poświadczają liczne przejawy współczucia i wspaniałomyślności, jakim dają wyraz członkowie społeczeństw demokratycznych. „Człowiek demokratyczny, który się w ten sposób pojawił, jest nie tylko oświecony, ale i emocjonalny. Jego zdolność współodczuwania wzrasta, w miarę jak ubywa mu szacunku dla hierarchii. Im trudniej go oszukać, tym łatwiej poddaje się wzruszeniu. Im mniej jest uległy, tym bardziej staje się wrażliwy. Im mniej jest pokorny, tym bardziej miłosierny³⁰”. O takie właśnie rozumienie wyobraźni, jako zdolności do współczucia wszystkim istotom cierpiącym oraz o taką tożsamość, która odnajduje się w kwestionowaniu oczywistości i niewzruszonych hierarchii, chodzi Rorty’emu.

4. My, ironiczni liberałowie i nasz pluralistyczny świat

A oto, jak relacjonuje Rorty sytuację, w której znajduje się człowiek, gdy odrzuci tradycyjnie pojmowany ideał rozumu i przestanie dążyć do ostatecznego uzasadnienia swoich przekonań moralnych. Głównym punktem odniesienia, dla kogoś takiego, staje się wspólnota, do której przynależy – grono osób, o których może powiedzieć *My*. Pomimo braku ostatecznych racjonalnych powodów *MY* – członkowie społeczeństwa demokratycznego, *MY* – ludzie łagodni i tolerancyjni, wierzymy, że stworzony przez nas sposób organizacji społeczeństwa jest lepszy, niż praktykowana w innych krajach i kulturach tyrania, dyktatura czy niewolnictwo. Bez względu na brak ontologicznych i epistemologicznych podstaw, gotowi jesteśmy bronić swoich przekonań oraz swojej kultury, a każdą próbę kolaboracji z obcymi zgodnie uznamy za zdradę i czyn niemoralny. Do radykalnej obrony naszego stanowiska nie musi zagrzewać nas wiara, iż żywione przez nas przekonania mają charakter absolutny, wystarczy nam to, że utożsamiamy się z naszą wspólnotą. „Mówiąc konkretniej, nasze sumienie w tym samym stopniu, co nasz smak estetyczny, jest wytworem środowiska kulturalnego, w którym dorastamy. My, przyzwyczajeni, humanitarni liberałowie [...] mamy po prostu więcej szczęścia

niż tchórzliwi dryblasi, z którymi toczy my wojnę. Poglądy te określa się często negatywnym mianem *relatywizmu kulturalnego*. Nie są one jednak relatywistyczne, jeśli miałyby to oznaczać, że każde stanowisko moralne jest równie dobre, jak inne. Nasze poglądy moralne, mocno w to wierzę, 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”³¹.

Oczywiste jest to, że nie chodzi Rorty’emu o tak szerokie rozumienie słowa *My*, które obejmowałoby wszystkich ludzi bez wyjątku. Wprost przeciwnie – *My*, to taka wspólnota, z której wykluczeni są naziści, terroryści, tyrani i kaci. *My*, to z jednej strony wykształceni, łagodni, tolerancyjni liberałowie, którzy są zawsze gotowi wysłuchać innego człowieka, z drugiej zaś *My* to pewna idealna wspólnota – *My w najlepszej naszej formie; My to istoty posługujące się językiem, które możemy uznać za lepsze wersje nas samych*. Na *My* składają się więc wszyscy (żyjący aktualnie lub możliwi w przyszłości) ludzie, którzy połączeni są poczuciem wzajemnej solidarności. Taka właśnie wspólnota jest arbitrem w kwestii tego, co jest, a co nie jest prawdą, co jest, a co nie jest moralnie dobre. Nasze poczucie solidarności nie opiera się na całkowitej i niewzruszonej zgodności przekonań. Możemy bowiem wyobrazić sobie, że opinie przyszłych pokoleń różnić się będą znacznie od naszych, a mimo to nasze poczucie solidarności z nimi nie zostaje umniejszone. Stanie się tak wówczas, gdy wyobrazimy sobie, że w przyszłości zachowane będzie ważne dla nas rozróżnienie między siłą i perswazją, i jeżeli poglądy i rozwiązania zaakceptowane przez przyszłe pokolenia osiągnane będą na drodze perswazji³². Wspólnota, która dojdzie do przekonania, że lepszą formą rozwiązywania konfliktów jest przemoc, utworzy osobną grupę, o której powiemy *Oni* i z którą nie połączą nas bliskie więzi moralne³³.

Rorty nie chce definitywnie rozstrzygać kto znajduje się w ramach naszej wspólnoty, a kto poza nią. Utrzymuje, że liczne antynomie wynikające z faktu, że próbujemy trwać w tradycji własnej i jednocześnie respektować tradycje inne – są nieusuwalne. Społeczeństwo otwarte pozostaje w otwartym polu niepewności. Warto przywołać w tym miejscu wypowiedź Kołakowskiego, która trafnie oddaje stanowisko Rorty’ego: „Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”³⁴.

Rorty za I. Berlinem głosi, że winniśmy zaniechać tradycyjnego, mozaikowego podejścia do różnych słowników moralnych i prób zestawiania w jeden spójny system wartości i celów ludzkich dążeń. Nie jest bowiem prawdą, że wszystkie pozytywne wartości, w które wierzyli i wierzą ludzie, muszą być ze sobą zgodne i wzajemnie się warunkować. Zarówno Rorty jak i Berlin odrzucają pogląd, jako-

by człowiek rozpadał się na dwa odrębne elementy: duszę i ciało, z których pierwszy jest rozumnym i autonomicznym nadzorcą drugiego – niższego, wywołującego moralne konflikty, stanowiącego zlepek pragnień i zwierzęcych instynktów. Zdaniem Rorty’ego, „Gros dylematów moralnych pochodzi stąd, że większość z nas identyfikuje się z wieloma rozmaitymi społecznościami, w różnych sytuacjach o innych grupach mówi *My*, przejawiając zarazem niechęć do marginalizowania swojej obecności w każdej z nich. Rozmaitość identyfikacji, rośnie wprost proporcjonalnie do stopnia cywilizacji”³⁵. Społeczeństwo, w którym żyjemy ma charakter pluralistyczny i pewien typ napięć moralnych jest w nim nieunikniony. Można je jedynie łagodzić za pomocą anegdot i opowieści o pewnych dawnych praktykach i ich skutkach oraz za sprawą snucia planów lepszej przyszłości. Do tego celu wystarcza w zupełności język ironiczny; oświeceniowy język klasycznych liberałów mógłby nas tylko poróżnić.

Kultura, której chcemy strzec, to nie dziedzictwo filozofii, lecz przede wszystkim dzieła sztuki – one bowiem decydują o naszym poczuciu tożsamości i jedności. Sztuka służy „rozwojowi i modyfikowaniu własnego obrazu grupy – na przykład przez apoteozę jej bohaterów, demonizowanie jej wrogów, układanie dialogów dla jej członków [...]”³⁶. Wcześniej Dewey podkreślał, że „ciągłość kultury [...] zależy przede wszystkim od dzieł sztuki znacznie bardziej niż od jakiegoś innego czynnika”³⁷. „Sztuka jest rodzajem zapowiedzi, obietnicy, jakiej nie ma w wykresach i statystyce. Wskazuje na możliwości tkwiące w stosunkach międzyludzkich, jakich nie ma w przepisach i przykazaniach, w upomnieniach i zarządzeniach”³⁸. Szczególna rola, w kształtowaniu postaw przypada literaturze – „Literatura przekazuje z przeszłości rzeczy, których znaczenie jest ważne dla doświadczeń terażniejszości, i przepowiada ważniejsze z przyszłych kierunków rozwoju. Tylko oczyma wyobraźni dostrzec można możliwości ukryte w zawiłych splotach rzeczywistości. To w dziełach sztuki pojawiają się pierwsze odruchy niezadowolenia i pierwsze zapowiedzi lepszej przyszłości”³⁹.

Zarzuca się Rorty’emu, że zaproponowana przez niego koncepcja etnocentryzmu otwartego na wielość i rozmaitość kultur wiedzie mimo wszystko do zatarcia różnic między kulturami. Aktualnie dają o sobie znać liczne różnice między kulturą buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu, Chin, Japonii, Afryki itd. Różnorodność ta jest postrzegana jako coś pozytywnego, coś w rodzaju bogactwa, które żałobyby utracić. Homogenizacja i globalizacja natomiast, to rodzaj ujednolicenia, równoznaczny z ubóstwem nie w sensie materialnym, lecz w sensie duchowym. Rorty udzielając odpowiedzi na ten zarzut zaznacza, że po pierwsze – nikt nie wie, co przyniesie przyszłość, wydaje się jednak, że nie ma szczególnego powodu by sądzić, iż jakkolwiek dzisiejsza kultura trwać będzie wiecznie. Historycy i archeologowie dostarczają wiarygodnych informacji o tym, że przed wiekami istniały liczne, nierzadko wielkie kultury, które z biegiem czasu wyczerpywały się, i których miejsce zajmowały kultury nowe, odmienne, również bogate i ciekawe. Nie możemy zatem liczyć na nieśmiertelność tej kultury, z którą się identyfikujemy, ani tego zbioru różnic kulturowych, który dziś obserwujemy. Po drugie –

istnieje nadzieja na to, że kultura, która przyjdzie, okaże się lepsza i bardziej interesująca niż obecna, a zbiór różnic kulturowych wcale się nie zmniejszy, lecz będzie równie bogaty jak dzisiaj. Po trzecie – żal z powodu zaniku jakiejś kultury wydaje się przedwczesny. W nowoczesnej Europie nie tęsknimy do kultury Ur Chaldejskiego ani do kultury Kartaginy, gdyż mamy do dyspozycji całe mnóstwo innych różności kulturowych, którymi możemy się zająć. „Żal nam zagrożonych wyginięciem rajszych ptaków i ogromnych wielorybów, gdyż wiemy, że minie dziesięć milionów lat nim powstaną nowe gatunki o podobnej wielkości, lecz jeśli chodzi o chrześcijaństwo, islam, buddyzm albo o świecki humanizm nowoczesnego Zachodu, to podejrzewamy, że – uwzględniając pokój, dobrobyt, szczęście i utopijną racjonalność – te kultury ulegną wykorzenieniu, gdy pojawią się zdolne zająć ich miejsce nowe kultury, przynajmniej równe im pod względem wielkości”⁴⁰.

Homogenizacja i globalizacja nie są w związku z tym czymś, czego powinniśmy się lękać, a współcześni intelektualiści – nawet ci, którzy zjawiska te zwiaస్తują i pochwalają – nie są tymi, których należałoby obarczać za nie winą. Nawet gdy dojdzie do tego, co z dzisiejszej perspektywy nazwalibyśmy homogenizacją i globalizacją, przyszłe pokolenia wychowane w odmiennej od naszej kulturze najprawdopodobniej nie będą dostrzegały tu straty. „Podejrzewam – mówi Rorty – że rzeczywista praca budowania globalnej multikulturowej utopii będzie wykonywana przez osoby, które na przestrzeni następnych kilku stuleci zdołają rozpleść każdą kulturę na wielość delikatnych nici składowych, a następnie spleść te nici razem z równie delikatnymi nićmi wyciągniętymi z innych kultur [...] Powstającą w efekcie tkaniną będzie, jeśli nam się poszczęści, coś co możemy z grubsza sobie już wyobrazić – taka kultura, dla której kultura współczesnej Ameryki oraz współczesnych Indii, będą tak samo wydawały się zasługiwać na dobrotliwe lekceważenie, jak wydają się nam [kultury] Harapy i Kartaginy”⁴¹.

Przypisy

¹ Kołakowski Leszek, *Szukanie barbarzyńcy*, w: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa, Res Publica 1990, s. 15.

² Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1996, s. 146.

³ Spośród autorów współczesnych jedynie H. Arendt podjęła szersze studia nad kondycją ludzką odkrywając jej zasadnicze rysy – zob. Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000.

⁴ Zatem wszyscy jesteśmy uczestnikami dramatu – można doszukiwać się tu analogii między wypowiedziami Rorty'ego a filozofią dramatu J. Tischnera. Poza tym należy podkreślić, że pierwotnie doświadczenie odróżnicowania znajdowało swój wyraz w dramacie greckim, lecz zostało unicestwione przez uniwersalizujący język filozofii. Na rozróżnienie między dramatem (sztuką) a filozofią nakłada się wprowadzony przez L. Wittgensteina podział na to, co można pokazać i to, co można powiedzieć.

⁵ Bielik-Robson Agata, *Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy*, „Er(r)go” 2000, 1, s. 45, zob. także Bielik-Robson Agata, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków, Universitas 2000, s. 192–224.

⁶ Rorty Richard, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, przeł. Lech Witkowski, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. Andrzej Szahaj, Toruń, Wydawnictwo UMK 1995, s. 39–40.

⁷ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 40.

⁸ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 40.

⁹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 41.

¹⁰ O tym samym problemie mówią też np. L. Kołakowski i A. Finkelkraut. Kołakowski przestrzega przed sytuacją, w której chwalebna wola by nie okazać się barbarzyńcą przeradza się w obojętność, a nawet w aprobatę dla barbarzyństwa – zob. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 12. Finkelkraut pokazuje, że tożsamość kulturowa stała się dziś poręką wszelkiego okrucieństwa i barbarzyństwa, a fanatyzm chępiący się wielowiekową tradycją jest czymś, czego Europejczyk wspańiałomyślnie nie ośmiela się podważyć – zob. Finkelkraut Alain, *Porażka myślenia*, przeł. Maryna Ochab, Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza 1992, s. 104–109.

¹¹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 41.

¹² O tym samym zjawisku wspomina L. Kołakowski nazywając je „samobójczą mentalnością” i „niszczycielską furia” – zob. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 8.

¹³ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 42.

¹⁴ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 42.

¹⁵ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 49.

¹⁶ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 50.

¹⁷ Rorty Richard, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. Przemysław Czapliński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszyński 1997, s. 114.

¹⁸ Tego samego zdania jest L. Kołakowski – por. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 14–15 – oraz B. Skarga – por. Skarga Barbara, *Kultura europejska i jej imperatywy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1997, 42, s. 195–204.

¹⁹ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 110.

²⁰ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 110.

²¹ Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 255.

²² „Ich [kantystów oraz ich spadkobierców – M. Ż] krytycyzm opiera się na założeniu, że wspomniane praktyki i instytucje nie przetrwałyby usunięcia tradycyjnych kantowskich wspomników obejmujących ponadkulturową i ahistoryczną wykładnię *rozumności i moralności*.” – Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 111.

²³ Zob. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 94. Podobną sugestię mówiącą, że moralność tak jak każda inna dziedzina ludzkiego życia – np. nauka, sztuka, religia, polityka – nie tylko posiada swój własny język, lecz nawet jest językiem używanym w odpowiedzi na określone sytuacje życiowe, odnaleźć można u M. Oakeshotta – zob. Warchala Michał, *Między konserwatyzmem a liberalizmem. O filozofii politycznej Michaela Oakeshotta*, „Społeczeństwo Otwarte” 1997, 10, s. 14–22.

²⁴ Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 267. Pogląd swój Rorty nazywa również anty-antyetycizmem i jako jego reprezentant upatruje przeciwnika w osobie Geertza – czołowego przedstawi-

ciela antropologii postmodernistycznej – zob. Rorty Richard, *O etnocentryzmie. Odpowiedź Cliff-fordowi Geertzowi*, w: Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 303–314. Tymczasem W. Burszta dostrzega w wypowiedziach obu autorów więcej analogii niż różnic – zob. Burszta Wojciech J., *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, w: *Między pragmatyzmem...*, s. 189–205.

²⁵ Podobnego zdania jest Kołakowski, który pisze: „Totalitarny system, w którym ludzie traktowani są jako wymienne części maszynierii państwowej, które można używać, wyrzucać lub niszczyć stosownie do potrzeb państwa, jest w istotnym sensie triumfem racjonalności” – zob. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 214.

²⁶ Dewey John, *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. Andrzej Potocki, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1975, s. 428.

²⁷ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 427.

²⁸ Rorty Richard, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Sta filozofii współczesnej*, przeł. Józef Niżnik, Warszawa, IFiS PAN 1996, s. 70.

²⁹ B. Pascal jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że wyłącznie za sprawą wyobraźni - mistrzyni błędu i fałszu – różnice pomiędzy ludźmi mogły przybrać charakter metafizyczny. Poważanie, cześć, sława, reputacja są jej konsekwencjami. Gdy wyobraźnia usypia rozum, człowiek podlega wszechwładzy złudzenia: „Kto rozdaje reputację? Kto udziela poważania i czci osobom, dziełom, prawom, potentatom, jeśli nie ta moc wyobraźni? Wszystkie bogactwa ziemi daremne są bez jej zgody!” – Pascal Blaise, *Mysli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1989, s. 79.

³⁰ Finkelkraut Alain, *Zagubione człowieczeństwo*, przeł. Mateusz Fabjanowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1999, s. 24.

³¹ Zob. Rorty Richard, *Trocki i dzikie storczyki*, przeł. Zdzisław Łapiński, „Teksty Drugie” 1994, 4, s. 167.

³² Zob. Rorty Richard, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. Andrzej Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem...*, s. 70.

³³ Do takiego sposobu rozumieniu słowa *My* zgłosić można liczne zastrzeżenia – np. dlaczego Rorty upiera się przy słowie etnocentryzm, skoro wspólnota moralna, do której pragnie przynależać, nie ma charakteru wspólnoty etnicznej, narodowej, lecz jest raczej rodzajem elity duchowej lub intelektualnej. Inną uwagę zgłasza J. T. Sanders, który wskazuje na brak jasnych granic tego, co, etniczne i w związku z tym, niemożliwość określenia kto jest, a kto nie jest członkiem danej wspólnoty – zob. *Habermas, Rorty, Kołakowski...*, s. 167. W. Lorenc zarzuca Rorty’emu, że ten, wbrew deklarowanej otwartości i tolerancji jako etnocentrysta gotów jest bezwzględnie uprzywilejować własną grupę i pominąć, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, poglądy prezentowane przez przedstawicieli innych kultur – zob. Lorenc Włodzimierz, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 1998, s. 128. J. Kmita, dostrzega niebezpieczeństwo zamknięcia się Rorty’ego w ramach jednej perspektywy i jednej kultury – zob. Kmita Jerzy, *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*, „Sztuka i filozofia” 1993, 6, s. 80. Inni krytycy zauważają również, że wspólnota, do której Rorty się przyznaje i do której pragnie przynależać daje się sprowadzić do grupy tych, którzy się z Rortym zgadzają. Jest to postawa wygodna i rozpowszechniona, trudno jednak przydawać jej wyszukaną nazwę etnocentryzmu.

³⁴ Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 15.

³⁵ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 115.

³⁶ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 115.

³⁷ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie...*, s. 401.

³⁸ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 429.

³⁹ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 424.

⁴⁰ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 47.

⁴¹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 55.