

Daria Kołacka

Utopijne mariaże

Sztuka i Filozofia 11, 205-214

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

UTOPIJNE MARIAŻE

*Być w środku to znaczy też widzieć
całą pajęczynę sprzeczności, w której
nieuchronnie tkwimy, i nie
chcieć jej podrzeć.*

Adam Zagajewski

Punktem wyjścia „nowej filozofii” Rortego jest założenie, iż żyjemy w czasie przeżycia się Filozofii i Nauki jako dziedzin, które posiadają monopol na „dotarcie do Prawdy”. Co więcej, Rorty zakłada, że samo pojęcie Prawdy, jak i inne platońskie pojęcia filozoficzne, takie jak Dobro czy Racjonalność, uległy dewaluacji. Tak oto autor *Contingency...*¹ neguje całą oświeceniową tradycję filozoficzną, opierającą się na wierze w Rozum. Jednocześnie neguje on oświeceniowe idee uniwersalizmu i historyzmu, przedstawiając w zamian nową propozycję – zaznaczoną w tytule omawianej pracy – *przygodność*. Bohaterem filozofii Rortego (pozostając przy jego literackiej terminologii) staje się *ironista* – człowieka nieufny wobec słownika, jakiego aktualnie używa, i nieustannie zamartwiający się możliwością wprowadzenia go do „niewłaściwego plemienia” i nauczania „złej gry językowej”. Jak miał napisać Rorty w *Consequences of Pragmatism*: „Tekstualiści wychodzą od twierdzenia, że wszystkie problemy, tematy i rozróżnienia są zależne od języka, są rezultatem naszego wyboru, aby używać pewnego słownika, aby grać pewną grę językową”. Ów problem wyboru kontynuuje Rorty w podkreśleniu, iż ironista wie nie tylko, że nie ma podstaw sądzić, iż jego słownik jest bliższy rzeczywistości, niż pozostałe, ale też, że wybór między słownikami nie dokonuje się nigdy z jakiegóż neutralnej perspektywy „metasłownika”².

W rozdziale poświęconym prywatnej ironii i liberalnej nadziei Rorty – przywołując postać ironisty skontrastowanego z metafizykiem – zaznacza,

¹ R. Rorty: *Contingency. Irony. Solidarity*. Cambridge: CUP 1989. Będę się opierała na przekładzie Marka Kwieka.

² Por. A. Szahaj: *Richard Rorty czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizmie przemienionego*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.): *Wokół przelomu postmodernistycznego. Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Instytut Kultury, Warszawa 1992.

iż ten pierwszy dokonując wyboru między słownikiem własnym a słownikami innych, uważa ów wybór za wygrywanie nowego przeciw starymu. Jest to dla mnie pierwszy sygnał zaznaczonych przeze mnie niespójności założeń Rorty'ego. Pragnie on bowiem równouprawnienia wszystkich słowników, zakładając tym samym ich *równowartościowość* (jako w równie niewiadomym stopniu odległych od rzeczywistości). Jednoczesne więc sformułowanie, „nobilizujące” słownik ironisty jako „wygrywający”, jest jawnym zaprzeczeniem pierwotnej idei. Sam zresztą moment *wyboru* zmusza do pewnego rodzaju *preferowania* – *uprzywilejowania* własnego słownika wobec innych, bądź jednego spośród innych na miejsce aktualnego własnego.

Tak oto ironista, ku którego maksymalnie (teoretycznie) otwartej i elastycznej postawie przychyła się autor *Contingency...* nie może wyjść, moim zdaniem, – jak to deklaruje – *poza wartościowanie*. Wartościuje bowiem nie tylko słownik, ale także postawy – oceniając swą jako „bardziej odpowiednią” dla współczesności, negując racje metafizyka. Wartościowanie przejawia się również w przypisywanej ironiście obawie, iż „niewłaściwy słownik może uczynić niewłaściwego człowieka”. Cóż znaczy „niewłaściwy”? Pytanie to skojarzone może zostać z zastrzeżeniem A. Szahaja, który w związku z ideą, iż „wolno nam czasami odrzucić problematykę naszego przeciwnika oraz jego słownik”, pyta: co to znaczy „czasami”? Kiedy? Czy wówczas, gdy jest to dla nas wygodne? Oczywiście Rorty zakłada subiektywność swego sądu, czy jednak stosowanie tego typu kategorii nie jest domeną „starej filozofii”, tak żarliwie krytykowanej przez Rorty'ego? Czy nie można by postawić Rorty'emu zarzutu, iż jego filozofia jest, idąc dalej za Szahajem, „strategią uników”?

Pominę tutaj fakt, iż przedstawiony przez autora *Filozofii i zwierciadła Natury* przymus *szybkiego zmieniania słowników* (przy czym każda zmiana musi być *aktem woli*) doprowadziłby w końcu do choroby psychicznej.

Przejdę od razu do problemu *autokreacji* w „nowej filozofii”. Otóż jedną z podstawowych zalet ironisty (a jednocześnie wymogiem bycia nim) jest szeroko pojęta autokreacja. Właśnie w tej materii dokonuje Rorty jednego z poważniejszych „usprawiedliwiających”, utopijnych mariaży. Próbuje mianowicie połączyć (skrajnie przecież subiektywistyczny) autokreacjonizm ze sferą publiczną. Stawia bowiem *warunki* autokreacji, do których zalicza wolność polityczną oraz pokój i ... zamożność!!!, a także *niezagrażanie społeczeństwu*. Píše o tym w rozprawie *Pierw-*

szeństwo demokracji wobec filozofii³, zaznaczając konieczność stosowania środków przymusu (sic!) wobec sumienia *fanatyka* (które to miano przypisuje Nietzschemu i Loyoli), gdyż ów zagraża instytucjom społecznym. Jak to podkreśla Szahaj – ograniczenie ironisty, który nie może zażądać, by jego sposób istnienia został przyjęty jako wzorzec, stanowi jawne pogwałcenie demokracji – tak ważnej przecież dla Rorty’ego jako ostoji tolerancji, zróżnicowania i wolności – trzech wartości nadrzędnych współczesności, jakie weszły – jak to zaznacza Anna Zeidler-Janiszewska – na miejsce ideału wolności, równości i braterstwa. Próbując w ten sposób prawdopodobnie oczyścić się z zarzutów aspołecznego charakteru jego filozofii, popada w konflikt z propagowaną przezeń ideą „najwyższej autokreacji”.

Jak sądzę, większą konsekwencję utrzymałby Rorty, gdyby swe sądy dotyczące autokreacji oparł na tym, co zaznaczył w swej analizie twórczości Orwella. Stwierdził tam mianowicie, iż *jedyną możliwością autokreacji jest zadawanie cierpienia*. (Oczywiście należałoby poczynić w tym miejscu zastrzeżenie, co do tego, jak Rorty pojmuje cierpienie. W tym celu jednak odsyłam do lektury *Contingency...*).

Do autokreacji, bardziej niż podkreślona przez Rorty’ego wolność polityczna, porzebną jest, moim zdaniem, *wolność osamotnienia*, doprowadzona do stanu braku oczekiwania czegokolwiek od kogokolwiek. Samotność rani oczywiście nie tylko samego „samotnika”, lecz (może nawet bardziej) jego otoczenie, tych wszystkich, których *opuszcza*, aby móc tworzyć. Nie istnieje więc właściwie możliwość komunikacji między twórcą, a pozostałymi ludźmi, a jedyną relacją między nimi jest obok sztuki ... cierpienie. (Mówię tutaj o autokreacji „ważnej”, czyli *mającej wpływ na sferę publiczną*. Można Rorty’emu zarzucić brak właśnie tego podziału autokreacji, który moim zdaniem jest jednym z podstawowych niedopowiedzeń Rorty’ego, a jakże istotnym dla problemu podziału na *prywatne i publiczne*. Zarzuca się Rorty’emu jednocześnie brak wyraźnego wyznaczenia granic terminów „prywatność” i „publiczność” – jak czynią to – por. uwagi Grzegorza Dzińskiego – choćby feministki, pytając np. o to, na ile bicie żony przez męża mieści się jeszcze w sferze prywatnej, a na ile już w publicznej.)

Tak więc założenie Rorty’ego o możliwości komunikacji – solidarności dostępnej ironiście, wydaje się jedynie „pocieszeniem”; Rorty musiał przestraszyć się zauważonego fenomenu ponowoczesności, zakładającego,

³ Por. R. Rorty: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*. „Odra” 1992, nr 7–8.

że zerwanie z etyką wiąże się z faktem, iż „moralna odpowiedzialność idzie w parze z *samotnością* moralnego wyboru”, a autokreacja polegałaby w tym kontekście na stanięciu „oko w oko z nagą prawdą dylematów moralnych”⁴. Rorty’ego fascynuje odwaga ironizmu, autokreacji, lecz sam woli pozostać *ironistą liberalnym*. Zauważa to Marek Kwiek, pisząc w rozdziale pt. *Rorty a autokreacja*: (...) Rorty jako badacz innych filozofów skłania się coraz bardziej ku uznaniu wagi filozofowania autokreacyjnego (...), zaś z drugiej strony, jako filozof, jak dotąd w odniesieniu do sfery prywatnej we własnym filozofowaniu pozostaje raczej powściągliwy i pełen rezerwy⁵. I dalej – wkładając następujące słowa w usta Rorty’ego: „(...) Uznaję filozofowanie autokreacyjne za absolutnie równorzędne, jeśli nie wyższe, choć mnie, Richardowi Rorty’emu, niedostępne...”⁶. Niezgodność między przygodnością a solidarnością zauważa również Stefan Morawski, pisząc: „(...) Nie bardzo da się je ze sobą w ogóle pogodzić, ponieważ przemijające przygodności prowadzą do bezwarunkowej niezgody (dysensu), którym żywi się ironia, gdy tymczasem solidarność wymaga przynajmniej w części wspólnych podstaw i chyba jakiegoś wyraźnego konsensu. Przygodność usprawiedliwia doskonale prywatny światopogląd, solidarność łączy się z (...) postawą odpowiedzialności wobec innych. Ta pierwsza może iść w parze z całkowitym lekceważeniem nieszczęśliwego losu innych, może ona bez trudu tolerować nienawiść, okrucieństwo, przemoc, nędzę i ironicznie czynić to w imię autokreacji przemienionej w bezlitosną egoistyczną troskę o samego siebie. Nie można osiągnąć równocześnie tego i tamtego”⁷.

Przyjmując filozofię myślicieli francuskich – zwłaszcza Derridy – rozciąga Rorty mniemanie, iż „wszystko jest literaturą”, poza sferę nauki, filozofii i sztuki, proponując nowy model *bytowania w świecie*, którego wartością nadrzędną staje się *komunikacja*. Jak pisze Andrzej Szahaj o myśli autora *Contingency...*: „Gotowość do mówienia, do słuchania innych, do wzięcia konsekwencji naszych działań wobec innych ludzi jest po prostu wartością moralną (...)”⁸. Poruszając problem odarcia jednostki z „wszelkich metafizycznych zabezpieczeń”, zaznacza Rorty,

⁴ Por. M. Kwiek: *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, s. 30 i 27.

⁵ Por. M. Kwiek: *Rorty a autokreacja*. W: A. Szahaj (red.) *Między...*, op. cit., s. 123.

⁶ Ibidem, s. 123.

⁷ Por. S. Morawski: *List do profesora Richarda Rorty’ego*. W: A. Szahaj (red.): *Między...*, op. cit., s. 146.

⁸ A. Szahaj: *Richard Rorty...*, op. cit., s. 79.

iż rozpaczliwie potrzebuje ona *rozmowy* z innymi. W tym zamazaniu obrazu człowieka nakreślonego przez grecką metafizykę, chrześcijańską teologię i oświecony racjonalizm, jakiego jesteśmy świadkami, „nadzieja na dotarcie do ostatecznej Prawdy, na kres niepewności, na świadectwo więzi z czymś ponadludzkim rozwiązały się definitywnie. OSAMOTNIONYM, SKAZANYM NA SKOŃCZONOŚĆ ISTOTOM POZOSTAŁABY SOLIDARNOŚĆ Z TYMI, KTÓRZY CIERPIĄ «BÓL I PONIŻENIE»”⁹.

Właśnie problem solidarności jest najbardziej bodajże dyskutowanym – również przez autorów *Między pragmatyzmem a postmodernizmem* – aspektem „nowej filozofii” Rorty’ego. W rozdziale *Contingency...* dotyczącym przygodności języka Rorty wyznacza dwie pary opozycji. Są to: prywatność *contra* publiczność, oraz autokreacja *contra* solidarność. Rozdziela te sfery po to, by – jak to już częściowo wykazałam powyżej – znowu je połączyć. Tak oto prywatność (ironista) nie wyklucza publiczności (liberał), a autokreacja (cierpienie) – solidarności (komunikacja). Śmiem przypuszczać, iż przekroczenie wyżej wymienionych podziałów (zaznaczonych przez Rorty’ego również w rozdziale *Prywatna ironia i liberalna nadzieja*, w którym autor podkreśla niemożność połączenia ironii, która jest sprawą prywatną, z poczuciem ludzkiej solidarności) wynika z odcinania się od zarzutów o aspołeczny charakter myśli Rorty’ego. W ten sposób Rorty wycofuje się z pozycji Nietzscheańskich, „Foucaulta francuskiego” – odpowiednika anarchistycznego autokreacjonisty – łącząc go ze zliberalizowaną tradycją amerykańską. Zresztą definiując sam liberalizm Rorty popada w sprzeczność z propagowaną wcześniej ideą komunikacji; o liberalizmie pisze bowiem, iż nie jest on kreowaniem czegokolwiek, a jedynie „osiąganiem prywatnych celów bez czynienia sobie nawzajem krzywdy”. Przyjęcie takiej definicji liberalizmu stanowiłoby potwierdzenie „społeczności” Rorty’ego, gdyż struktura społeczeństwa to dla niego suma „prywatnych egoizmów”, nie mających nic wspólnego z komunikacją¹⁰.

Wiele kontrowersji oplata także Rorty’ego koncepcję etnocentryzmu i jego stosunek do relatywizmu kulturowego. Najsilniej krytykuje pozycje Rorty’ego Carl Otto Apel, wysuwając wobec niego zarzuty o pominięcie problemu dwuznaczności etyki. Sam dzieli ją na etykę kolektywną (sta-

⁹ Ibidem, s. 76.

¹⁰ Zarzut analogiczny wysuwa Karl Otto Apel, podkreślając brak norm uniwersalnych w myśli Rorty’ego, nie pozwalający na wyróżnienie norm podstawowych dla wszystkich typów dyskursów bez konieczności wyjaśnienia ich. Do norm takich zalicza Apel w szczególnej mierze współodpowiedzialność (*Mitverantwortung*).

nowiącą samopotwierdzenie polityczne pewnego kolektywu) oraz uniwersalną (ważną dla wszystkich kolektywów, a więc dla całej ludzkości). Apel oskarża Rorty'ego o odniesienie swej filozofii jedynie do amerykańskiej tradycji etnoetyki, a w związku z tym o mówienie o solidarności czy sprawiedliwości jedynie w kontekście USA, o mówienie o „absolutnej etnoetyce”, nie wykraczając poza własną kulturę.

W ten sposób Rorty, zakładając brak uniwersalnych norm, sprowadza wyszyty do określonych kontekstów. Jednocześnie twierdzi, iż granice między różnymi sferami kultur są sztuczne, gdyż to, co im wspólne i dla nich konstytutywne, to konieczność nieprzerwanego produkowania tekstów. Można powątpiewać w nieugruntowaną ufnosć Rorty'ego co do możliwości skonfrontowania ze sobą różnych słowników i całych kultur poprzez komunikację, co ma w dodatku nieść ze sobą coraz to nowe i lepsze sposoby mówienia i działania. Rorty naturalnie przeciwstawia się – jak zauważa Zbigniew Gierszewski – interpretacji własnego stanowiska jako „formy relatywizmu kulturowego, mogącej łatwo przekształcić się w imperializm kulturowy”¹¹. Autor *Contingency...* zdaje się jednak nie zauważać sprzeczności tkwiących już u samych podstaw jego „filozofii budującej”. Zakłada mianowicie, iż „rozważając sprawy moralne” ma ona „pomagać filozofowi i odbiorcom jego myśli stawać się nowymi istotami ludzkimi. Zadanie to może być realizowane przez przetrzucenie rozumiejących pomostów między własną a odległą dyscypliną badawczą”¹². Biorąc pod uwagę tezę Gierszewskiego, dotyczącą koła hermeneutycznego, jakie jest implikowane przez „filozofię budującą”, trzeba zauważyć, iż trudno przecież obejmować całość kultury, nie rozumiejąc jej integralnych części, takich jak zwyczaje czy (wąsko pojęty) język. Naturalnie owo „obejmowanie” kultury, a więc jej postrzeganie, odbywałoby się z bardzo określonego punktu widzenia – z perspektywy Zachodu. W ten sposób Rorty nie tylko określa, ale wręcz narzuca sposób konwersacji, wyrażając się *explicite*, iż moralną troską filozofów miałyby się jakoby stać „kontynuowanie konwersacji Zachodu”¹³. Nie trzeba chyba w tym miejscu szerzej wykazywać, jak jaskrawo sprzeczne jest to sformułowanie z tezą o tolerancji ironisty i idei ogólnej sprawiedliwości i solidarności.

¹¹ Por. Z. Gierszewski: *Rorty'ego wizja nowej filozofii a relatywizm kulturowy*, op. cit., s. 83.

¹² Ibidem, s. 83.

¹³ Ibidem, s. 87.

Dziwny więc wydaje się fakt podtrzymywania przez Rorty'ego idei antyrelatywistycznych¹⁴, wzięwszy pod uwagę, iż wie on dobrze, że tradycje „stają się dobre lub złe (racjonalne/irracjonalne: pobożne/bezbożne; zaawansowane/prymitywne; humanitarne/występne etc.) tylko wówczas, gdy ujmowane są z punktu widzenia pewnej innej tradycji”¹⁵. Uwaga ta wchodzi w ścisły związek z definicją etnocentryzmu proponowaną przez Jerzego Kmitę. Etnocentryzm polega, według niego, na „uświadomionym bądź nieuświadomionym *absolutyzmowaniu* punktu widzenia kultury, w której się uczestniczy”¹⁶. Rorty jest, zdaniem Kmity, oczywiście etnocentrystą świadomym, a że trudno – wyżej wymienionym ujęciu – być etnocentrystą, nie będąc reatywistą kulturowym, niezbyt przekonująca wydaje mi się propozycja Rortego bycia „anty-antyrelatywistą”. Kmita pisze: „Wyspecyfikowany (...) etnocentryzm (anty – antyetnocentryzm) Rortego, przeciwstawiający się skądinąd innym, «niewłaściwym» odmianom etnocentryzmu, doskonale daje się pogodzić z zarzuceniem relatywizmu kulturowego (...)”¹⁷. Tak oto Rorty częstokroć traktowany jest jako wręcz „czołowy reprezentant relatywizmu kulturowego”, jakim to mianem obdarzył go Hilary Putnam.

Co najmniej podejrzana jest więc w tym kontekście egzaltacja tym, co *nie-zachodnie i uciśnione*, jakiej można doszukać się w twierdzeniach Rorty'ego, zaprezentowanych w tekście pt. *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*. Autor tej rozprawy pisze mianowicie, iż „dysponować kulturą₂ (...) znaczy być zdolnym do dostrzegania wszystkich kultur uciśnionych, wszelkich ofiar kolonializmu ekonomicznego imperializmu – jako bardziej wartościowych, niż cokolwiek z dokonań współczesnego Zachodu”¹⁸. Skąd więc – z drugiej strony – zachłystywanie się tradycją Zachodu i duma z przynależności do kultury amerykańskiej? Jak tę połączyć z przystaniem Rortego na stwierdzenie Susan Sontag, iż

¹⁴ W rzeczywistości Rorty wycofuje się w końcu na pozycje anty-antyrelatywistyczne w ucieczce przed doktrynalizmem, co tłumaczy Wojciech Burszta w rozdziale *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane* W: A. Szahaj: *Między...*, op. cit., s. 189–205, przyrównując anty-antyetnocentryzm do anty-antyrelatywizmu Gertza.

¹⁵ Por. Z. Gierszewski, op. cit., s. 87.

¹⁶ Por. J. Kmita: *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*. W: A. Szahaj: *Między...*, op. cit.

¹⁷ J. Kmita: *Rorty...*, op. cit., s. 228.

¹⁸ Ibidem, s. 8. Rorty – analogicznie do trzech typów racjonalności – wyróżnia trzy typy kultury; „k₂” oznaczać ma „kulturę wysoką”, rozumianą przez Rorty'ego jako zdolność manipulowania abstrakcyjnymi ideami dla samej przyjemności stąd płynącej oraz zdolność rozprawiania na temat wartości malarstwa, muzyki itp.

„biała rasa jest rakiem naszej planety”¹⁹, wymagającym chirurgicznego wykorzeniaenia?

Myślenie etnocentryczno-relatywistyczne wykazuje również Rorty, gdy mówi o „powszechnie akceptowalnych” przekonaniach, ograniczając „powszechność” do Ameryki. Pogląd ten znalazł swój wyraz w tekście o pierwszeństwie demokracji nad filozofią, gdzie autor podkreśla, iż filozofowie powinni zebrać „powszechnie akceptowalne przekonania, takie jak tolerancja i odrzucenie niewolnictwa, aby następnie idee i zasady, jakie zawarte są w tych przekonaniach, zorganizować w celu stworzenia koherentnej koncepcji sprawiedliwości”²⁰.

Trudno mówić tutaj o spójności poglądów Rorty’ego, gdy w tym samym tekście zaznacza, iż „nie ma uniwersalnego słownika moralnego, ani uniwersalnych poglądów moralnych, które pasowałyby do każdego społeczeństwa (...)”²¹. Pomimo swej niezgody na istnienie słowników uniwersalnych, Rorty wierzy jednak – paradoksalnie – w możliwość porozumienia się poprzez „budowanie grobli” – jak to określa – pomiędzy różnymi kulturami. Utopię tę opiera na pojęciu „ja” jako zbioru zmiennych, ciągle ewoluujących przekonań i wartości. Ja osobiście odbieram te dwie opcje jako wzajemnie się wykluczające.

Nie sposób chyba nie zgodzić się z poglądem Deweya, iż żadne społeczeństwo nie jest w stanie przetrwać, wyrzekłszy się pewnej ponadczasowej prawdy moralnej, nie sposób też uciec od analogicznych prognoz Adorna i Horkheimera, zakładających niemożność utrzymania w „odczarowanym świecie” wspólnoty moralnej. Założeniom tym jawnie przeciwstawia się optymizm Rorty’ego. Oczywiście jawi się w tym miejscu pytanie, czy taka prognoza jest w ogóle sprawdzalna, a tym samym – podlegająca dyskusji? (Jak pisze Wojciech Burszta – Rorty przed swą „utopią liberalizmu postmodernistycznego” zabezpiecza się ironizmem na wypadek, gdy historia nie pójdzie w kierunku przez niego wskazanym.) Nie można mówić przecież, iż świat „ponowoczesny” wyrzekł się zupełnie prawd moralnych, (nie tylko z tego względu, że zbyt wielu jest jeszcze ich wyznawców, ale także dlatego, że nasze myślenie jest wciąż jeszcze bardzo silnie zakorzenione w tradycji owych prawd). Z drugiej strony nie można uciec przed realnością utraty „metafizycznych zabezpieczeń”, której społecznym wyrazem jest choćby wzrost przestępczości. Rorty

¹⁹ Ibidem, s. 8.

²⁰ R. Rorty: *Pierwszeństwo...*, op. cit., s. 26.

²¹ Ibidem, s. 28.

wierzy jednak, iż „człowiek, któremu obce są metafizyczne pewniki, mimo to jest w stanie opowiadać się za konsekwentnie wybranym światopoglądem i wybranymi wartościami etycznymi, wiedząc, że są one przypadkowe, relatywne, historycznie i kulturowego określone”²². To oczywiście bardzo budujące stwierdzenie, lecz spoglądając dalej w przyszłość – czy przy wzroście relatywizmu światopoglądowego będzie istniała jeszcze jakakolwiek możliwość wyboru światopoglądu, czy nie zdewaluuje się całkowicie samo pojęcie „wartości etycznych”? W „kulturze post-filozoficznej” – jak nazywa Rorty współczesność – nikt nie może być przecież, jego zdaniem, traktowany jako bardziej „racjonalny” czy „naukowy”; nie istniałby w tej kulturze „Filozof”, który mógłby wyjaśnić, dlaczego i jak pewne dziedziny kultury są lepszym ujęciem rzeczywistości. W *Pierwszeństwie demokracji wobec filozofii* Rorty twierdzi, iż społeczeństwo dla swego trwania nie potrzebuje żadnego społecznego „kleju” czy „kitu”, w postaci jakichś powszechnie akceptowanych przekonań etycznych czy światopoglądowych. Z drugiej jednak strony – co zauważa Andrzej Szahaj i Barbara Tuchańska – w swej koncepcji „wychowania bez dogmatu” Rorty implicite przyjmuje konieczność istnienia takiego „kleju”, zakładając, iż dzieci powinny być socjalizowane na „lojalnych obywateli” przez wpajanie im „podstawowego zasobu ogólnie przyjętych przekonań”, a dopiero na poziomie uniwersyteckim następować ma „odzianie” z owych przekonań. (O ewentualnych skutkach osobowościowych tego procesu pisze szerzej Barbara Tuchańska w rozdziale *Etnocentryzm Richarda Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*.)

Niespójności, niekonsekwencje i paradoksy w – posiadającej skądinąd wiele uroku – koncepcji Rorty’ego można by mnożyć. Niektóre wynikają być może z niezrozumienia jego propozycji, stąd Stefan Morawski w *Liście do profesora Richarda Rorty’ego* zapytuje o dwa spośród takich paradoksów. Pyta mianowicie o „paradoks refleksji ciągle opartej na pewnych zasadach, kiedy atakuje i kasuje się wszelkie podstawy”, oraz o paradoks ustanawiania, co dla człowieka jest istotne bez dookreślenia „natury ludzkiej”.

Sam Rorty zastrzega się, „abyśmy nie sądzili, że jego eseje dążą do prawdy, że starają się dotrzeć do natury rzeczywistości”²³. Prace jego powinno się czytać – zgodnie z założeniem samego autora – jako *przykłady* refleksji filozoficznej, które nie próbują dokonać radykalnej krytyki

²² A. Szahaj: *Richard Rorty...*, op. cit., s. 80.

²³ Por. M. Kwiek, „Rorty i Lyotard...”, op. cit., s. 26.

współczesnej kultury, a jedynie „zbierają pamiątki i proponują pewne interesujące możliwości. Lech Witkowski podkreśla przymus postawy ironii wobec samego Rorty’ego, by dochować wierności jego myśli. Nie udało się to w pełni, jak sędzę, żadnemu z autorów zbioru Andrzeja Szahaja, nie udało się to również mnie samej.

Starłam się jedynie pokazać, że Rorty – uciekając czasem przez radykalnymi rozwiązaniami – szuka utopii połączeń, tworząc dziwaczne amalgamaty prywatności i publiczności. Zapowiedzią tych pokraccznych hybryd była już idea przedstawiona w *Trockim i dzikich orchideach*: scalenia – posługując się terminologią Marka Kwieka – „intelektualnego snoba” z „przyjacielem ludzkości i bojownikiem o sprawiedliwość”. W ten sposób narodził się „liberalny ironista”.